الجمهورية الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة
وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس– مستغانم
كلّيّة الأدب العربيّ والفنون

UNIVERSITE Abdelhamid Ibn Badis MOSTAGANEM

FLAA
كلية الأدب العربي والفنون
Faculty of arabic literature and Arts

قسم الأدب العربيّ

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الأدب العربي

موسومة بـ:

الهُويـــّـة بين الأنا والآخر في أعمال "أمين معلوف"

إعداد الطالبة الباحثة:
هاجر مباركي

إشراف: أ.د أحمد شعلال
أ. د. محمد سعيدي

أعضـاء لجنــة المناقشــــة

السيد: **حنيفي بن ناصر**	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	**رئيـــسا**
السيد: **أحمد شعلال**	أستاذ التعليم العالي	جامعة البليدة –2	**مشرفا ومقررا**
السيد: **محمد سعيدي**	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	**مشرف مساعد**
السيد: **أحمد قيطون**	أستاذ التعليم العالي	المركز الجامعي–النعامة	**عضوا مناقشا**
السيد: **محمد ملياني**	أستاذ محاضر–أ–	جامعة تلمسان	**عضوا مناقشا**
السيد: **سعيد المكروم**	أستاذ محاضر–أ–	جامعة مستغانم	**عضوا مناقشا**

السّنة الجامعيّة: 2017-2018

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

يقول أمين الريحاني:

"العقلُ رائدُ النبُوّة، والقلبُ رائدُ الشّعرِ، والأمّةُ الراقيةُ المستمرّة في الرُقي؛ هي التي تنشأُ بين الاثنين وتَستَنيرُ بنُوريهِمَا دائمًا أبدًا، إنّها الأمَّةُ العظيمةُ وإن كَانَتْ أصغرَ الأُمَمِ مُلكا وعَدًّا"

–الريحانيات، الجزء الثاني–

أتوجّهُ بالشكر والامتنان للأستاذين الفاضلين ؛ **الأستاذ الدكتور أحمد شعلال، و الأستاذ الدكتور محمد سعيدي،** اللذين أشرفا على تأطير هذا البحث وتوجيهه الوِجهة السليمة؛ بما منحاه لي من آراء قيّمة وتصويبات سديدة ، فلهُمَا منّي كريم الجزاء والفضل والعرفان...

شكر خاص جداً لأخي و أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور : **محمود عبد الغفّار غيضان،** عضو هيئة التدريس بقسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة جمهورية مصر العربية، تخصّص **أدب مقارن؛** والمقيم حاليا بكوريا الجنوبية.

...أتقدّم إليك أستاذي الفاضل **بأرقى عبارات الثّناء لآرائكم القيّمة، وتوجيهاتكم السديدة... سيظلّ أستاذي حضوركم مُبهجًا نضِراً؛ فلقد منحتم بحثي نفسًا جديدًا و أفُقًا أكثرَ تجدّدًا....**

الإهداء.

إلى روحِ والدي **الطّاهرة** التي احتفلت ذات حين بمرحلة عُبوري الأولى إلى **فراديس العلم** و أنواره؛ قبل أن تنام في غَيَابَةِ الجُبِّ: **راضيةً مُطمئنةً...**

إلى **سيّدة القلب والروحِ أمّي** فأمّي ثمّ أمّي ...أُهدِيكِ يا رحيقَ عُمْرِي هذا القَبَسَ من العِلْمِ؛ الذي ما كَانَ ليتَّقِدَ لولا أنوَار حضُورك المتلألئة، ودفئَ قَلبِكِ الحَانِي..

إلى دَافِقَةِ المشاعر (طِيَبةً وحَنَاناً) .. شقيقتي **خيرة** ؛ التي تَحمّلَت عنّي الكثير ولا تزال...

إلى شقيقي الأصغر ذي الحُضُورِ المبهِجِ في مساحاتي، و الامتداد الساحر المعبِّقِ لحياتي؛ " **أبو الخليل إبراهيم"** أُهدِي لك أُخَيِّي هذا البحث و لزوجك وهيبة و قُرَتَي عينيك: **منصف صلاح الدين وفضيلة...**

مقدمـــــــة

مقدمة:

إنّ حركة العالم اليوم تحمل الكَثِير من التعقيدات والمفاجآت؛ عزّزتها التطوّرات العلمية المتسارعة و الاكتشافات المعرفية الهائلة؛ التي أربَكَت الفكر وخلخلت الذات. وسط هذا التحوّل و التوتّر؛ سعت الذات إلى خلق التميُّز والتفرّد، بمُحاولات مُتكرّرة لمواكبة سرعة العالم المتزايدة .

لقد أحدثت **العولمة** ثورة جذرية على جميع الأصعدة، لتُمارس جذبا مغناطيسيا للقَوميات المحلّية النازعة نحو التّغيير، وسط التقدّم الهائل لوسائل الاتّصال، و سقوط المعسكر الشرقي، وهيمنة الغرب بأبعادها العسكرية والاقتصادية والسياسية. بالرّغم من تدفّق مَوجات العولمة بكلّ تجلّياتها الاقتصادية والثقافية والاتّصالية، وانتشارها في مختلف بلاد العالم ؛إلاّ أنّه لوحظ تصاعد **تيارات انعزالية** في مختلف المجتمعات الإنسانية المعاصرة، ومن بين أهمّ مُؤشرات هذه الانعزالية ، عدم اهتمام الشعوب في بلدان عديدة بالسياسة الخارجية، وتراجع صِلات الإنسان بغيره، ممّن يختلفون عنه لغة وديانة أو جنسية أو هُويّة.

من المواضيع التي باتت من اهتمام المفكرين العرب والغرب **موضوع الهُويّة** ؛ فظهور التحدّيات الجديدة، وبروز نموذج سياسي وعقائدي واحد؛ يسعى لفرض قِيَمِه على العالم في ظلّ العولمة، أو ما يسمىّ النظام العالمي الجديد والنزعة الاستهلاكية الشّرسة، زاد من أهمية قضية **الهُويّة** وضرورة التمسّك بها، إذ لم يعد مُمكنا اليوم حلّ المشاكل التي تطرحها العولمة التي عرفت انتشارا واسعا، خاصة مع شيوع مقولة نهاية التاريخ التي أسّسها المفكر الاستراتيجي "**فرانسيس فوكوياما**" **Francis Fukuyama** في مؤلفه "**نهاية التاريخ**" **La Fin de l'histoire et le Dernier Homme**؛ دون الاصطدام بمسالة الهُويّة، و لا يُمكن التفكير في قضية الهُويّة وتداعياتها على المجتمع العالمي، دون الاصطدام بظاهرة العولمة.

حاول **صموئيل هنتنغتون Samuel Phillips Huntington الأستاذ** المحاضر في جامعة هارفارد بأمريكا تجاوز **فلسفة النهايات**؛ التي اكتملت عند **فوكوياما Fukuyama** بحتمية الليبرالية

كمصير للشعوب، إلى حتمية "**صدام الحضارات Le Choc des civilisation**"، التي تعدُّ آخر طَورٍ؛ أي الحلَقة النّهائية في سلسلة تطوّر الصراع، ويرى فوكوياما **Fukuyama** أنّ التاريخ لن ينهض وأنّ الصّراع الحقيقي لن يختفي، وإنّما سيكتفي كلّ منهما بتغيير مصادره واتّجاهاته و تبديل آلياته، بالتحوّل من صراع دول ومجتمعات وطبقات إلى صراع ثقافات وحضارات.

تُمارس العولمة اليوم اختراقا ثقافيا، عبر الإعلام وعبر الحُضور المكثّف لها كمنتوج استهلاكي، أثار هاجسَ الخوف على **الهُويّة**، والحديثَ عن أزمة الهُوية. غير أنّ الأزمة ليست في ذات **الهوية**، بقدر ما هي في خارجها، لأنّها نتيجة للمُتغيّرات التي حدثت حولها، وبُؤرتها مِلفّ الأقلّيات الدينية والطائفية، التي أضحت تُطرح اليوم بقوة في أولويات الأجندة العربية والغربية، بعدما قفزت العصبيات القبلية على سطح المجتمعات عبر العالم، مخلّفة فِتَناً أهلية دامية.

إنّ المتغيرات والهزّات الفكرية في العالم، مسَّت الهُويَات مسّا مباشرا ؛ولقد ذهب **عز الدين المناصرة** في كتابه "**الهُويّات و التعدّديات**" إلى أعمق من هذا بقوله أنّ **العولمة أيقظت الهويات من نومها المطمئن وجعلتها في دائرة الضوء والخطر**؛ مُشيرا من خلال هذا الطرح إلى ما يكرّسه الاختراق الثقافي للعولمة؛ من استتباع حضاري وانشطار في الهُويّة القومية، وكذا ارتفاع وتيرة الصّراع؛ خاصة بمناطق تماس الهُويات الإثنية أو الدينية أو العرقية.

انتشر مفهوم **الهوية Identité** بشكل كبير؛ فأضحى من اهتمام المفكرين العرب والغرب، ليقتحم بذلك الحياة الثقافية المعاصرة، فلقد شكّل هذا المفهوم منذ آلاف السنين وحتى اليوم إشكالية غير قابلة للتجاوز في الوضع البشري .

تنبثقُ أهمية البحث في فكرة الهُويّة؛ من الحاجة الملحّة إلى الدفاع عن الخصوصية الثقافية؛ فلقد اكتسح هذا المفهوم مجمل العلوم الإنسانية في بضع عقود، بما فيها علم النفس؛ الذي يَعتَبِر الهُويّة شكلا من أشكال تحقيق الذات، وأنّ كلمة هُويّة تُكرّس فردية الشخص بما يجعله مُتميّزا عن غيره، مُستمدّةً وُجودها من الآخر ومن علاقتها به، هذا التواصل الذي ينشأ عنه القلق والتوتُّر بين

الهُوياّت المختلفة، باختلاف قوّتها وموقعها التاريخي وفاعليتها الحضارية؛ وبهذا تصبح الهُويّة آلية من آليات الدفاع الجمعي وليس الفردي، تتحرّك للعمل في حالات عدم القدرة على الفعل، أو على التعاطي مع الآخر بشكل طبيعي، فتعجزُ عن إقامة التوازن بين الأنا والآخر، وبخاصة في أوقات التحدّيات المصيرية كالحروب والكوارث والأزمات الثقافية.

تصلح الهُويّة مجالا مهمّا للنقد الثقافي؛ ومن هنا يفترض أن نستعين بكل مناهج العلوم الإنسانية الممكنة، ليس من الزاوية النظرية فحسب، بل من واقع الهُويّات في العالم في تشكّلها، في نموّها واندثارها، ومقاومتها وانغلاقها وانفتاحها؛ فهي من حيث دلالاتها وأبعادُها ومكوناتُها الأساسية وعلاقاتها بما هو ثابت ومُتغيّر، إشكالية ذهنية وليست واقعا ملموسا دوما ؛ ولذلك لا يمكننا صياغة تعريف إجرائي لها ولا توصيفها، وتحديد خصائص ذاتية لها؛ لأنّها مشروع ثقافي مفتوح على المستقبل؛ ولكنّه معقّد ومُتشابك ومتغيّر من عناصر مرجعية مادّية واجتماعية وذاتية متداخلة، ومتفاعلة مع التاريخ والعقيدة والتراث والواقع الاجتماعي.

يَعرِف العالم اليوم، مشكلة الهُويّة في صميم حركية تطوّر المجتمعات، وصراعها لضمان استمرارها ووحدتها؛ لكن ما الذي يحكم على هُويّات بالاندثار، مقابل الاستمرار الدينامي لأشكال هوياتية أخرى؟ وما الذي يجعل من كل جماعة فرعية، تستقطب مشاعر الولاء لهُويّتها القومية على حساب الهُويّات الأخرى ، والوقوع في حالة من التوتّر والتمزّق الوجداني، الذي ينمّي التّمركز على الذّات، ويدفع إلى التعصّب والتمييز العرقي أو الديني أو الطائفي؛ ويقلّل بالتالي من فُرص التسامح والتفاهم والحوار، في عصر انقضى فيه الانغلاق الثقافي.

يُعدُّ **مفهوم الهوية** من أكثر المفاهيم تعقيدا، فلقد صار اليوم أقلّ **استقرارا** لدرجة يصعب معها مقاربته و تأطيره، وسط إجماع كبير من المفكرين- باختلاف توجّهاتهم- على عدم ثباته وفقا للعناصر التي يستوعبها هذا المفهوم. و الواقع أنّ المجتمع العربي المعاصر يزخر بصراع رؤى العالم، والتي تكشف بجلاء عن أزمة الهُويّة.

إنّ تحديد مُؤشّرات هذا الصراع وأنماطه، يحتاج إلى تحليل ومناقشة أكثر تفصيلا، للوقوف على مستقبل العلاقات الدولية، من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام، في زخم نعرات عدائية إثنية وعرقية ولغوية، ليس بين الأمم المتباينة فحسب، بل داخل المجتمعات الواحدة.

لابدّ في هذا السياق من الإشارة إلى بعض الأدبيات التي أخدت الموضوع بالدراسة على سبيل المثال لا الحصر: "**حوار الأنا والآخر في عصر العولمة**" المؤتمر العلمي السنوي دار العلوم جامعة المنيا **2000** لمحمد علي الكردي، في هذا الكتاب تستعرض العولمة سؤال **الهُويّة**، وسؤالا عن الأصالة وآخر عن المعاصرة، وعن التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية. ولسيف الدين عبد الفتاح دراسة في إشكالية الهُويّة عنوانها: **الثابت والمتغيّر في إشكالية الهُويّة .مركز الدراسات الأوروبية جامعة القاهرة 2004** .ومن كتبه أيضا **العولمة والإسلام (رؤيتان للعالم) دار الفكر دمشق مكتبة الأسد 2009؛ و** للأستاذ سعد البازعي بحث بعنوان "**المثقفون والعولمة :الضرورة والضرر**"، سلسلة كتاب المعرفة مجموعة مقالات الطبعة الأولى **1420هـ 1999**م.

إنّ دراسة **موضوع الهُويّة**، ومحاولة الخروج بأفضل الصّيغ لفهم هذا النوع من الخطاب، أصبح حاجة لا ينبغي الاستغناء عنها، فالمساهمة الفعّالة في الكشف عن واقع العلاقة الجدلية بين الكوني والمحلي، في إطار تحدّيات المطالب الإثنية والقومية المنادية بالخصوصية، أضحى محورا هامّا من محاور التفاعل على الصعيدين الإقليمي والعالمي.

قد يكون عنوان البحث مُوضحا للإشكالية التي يتناولها وهي: **إشكالية الهوية في الفكرين العربي والغربي**، في مرحلة شديدة الحساسية ؛ مرحلة قائمة على الأُحادية في وضع تاريخي حرج، صار فيه الانشطار الهُويّاتي بؤرة الاهتمام، من لدن الأنا والآخر بجميع أطيافه وتوجُّهاته، وسط صدام الحضارات وصراع القيم والمفاهيم؛ الذي يهدف إلى الإقصاء والخصوصية (إقصاء الهُويّات الحضارية، والخصوصيات الثقافية، والسيطرة الأحادية لنمط حضاري معين).

لهذه الأسباب وغيرها ارتأينا أن يكون عنوان البحث: "**الهوية بين الأنا والآخر في أعمال أمين معلوف**"، يتوخّى البحث في مضامينه وتوجّهاته، تحديد طبيعة الهُويّات الجديدة أو التكيّفات الناتجة عن التزاحم بين الهُويّات، في سياق اجتماعي وثقافي مختلف.

تقوم مُنطلقاتنا القاعدية في الدراسة، على رصد المشروع الفكري والإبداعي **لأمين معلوف**، والتركيز منه على ما كان تأكيدا لفكرة **الهُويّة** ؛إذ تحوّلت أعمال أمين معلوف، من نظرة فلسفية ومُلامسة لحدود العلوم الاجتماعية، في إطار مشروعه الفكري و إبداعه السردي؛ إلى صُورة حيّة نعيشها في شرق وجنوب المتوسط، فالمتتبّع لمؤلفاته يلحظ بجلاء اهتمامه بقضية **الهُويّة والانتماء**، بكثير من الإسهاب وما يحيط بهما من التباسات ومُفارقات؛ فهذه القضية بالذات باتت الهاجس الأساسي الذي يقف وراء كتاباته.

إنّ **أدب أمين معلوف**، يقوم على سِمة واحدة، لا تتغيّر في توجّهه الفكريّ وهي: نبذ التعصّب والانغلاق، بكلّ أشكاله الطائفية والوطنية القومية والعرقية ، وهو بهذا المنطلق يُعدّ المعادل الإبداعي لفكرة حوار الحضارات، وردّا حاسما على من ينادي بمبدأ الصراع الأبدي بين البشر، الذي تحسمه القوّة المهيمنة، لا الحوار والتفاعل والتكامل.

معلوف المولود في لبنان، من أصول عربية، وعادات وتقاليد وقيم مشرقية، لا يتحرّج في اكتساب الهُويّة الفرنسية الغربية، ويكتب بلغة غير لغته الأم ؛ ولا يكُفّ في جميع كتاباته عن الدعوة إلى الفكر العولمي، وثقافة إنسانية تزول معها الحدود والعوائق الفاصلة.

الحديث في هذا البحث، هو طرح إشكالي **للهُويّة بين الأنا العربية والآخر الغربي**، هذا الانتقاء والتحديد للأنا والآخر لم يكن اعتباطا، بل كان من وَحيِ التجربة الإبداعية لأمين معلوف، ذي الانتماء المزدوج؛ حديث قائمٌ على المقارنة للتوضيح والبرهنة، والتمييز بين العناصر التي تتكوّن منها كل هُويّة من جهة ، والمشاكل التي تعاني منها كلّ واحدة منهما من جهة أخرى.

ليصبح الحديث عن الهُويّة العربية والغربية، حديثا عن الشخصية الإنسانية في إطارها الثابت والمتحوّل، بحسب ما تمليه كلّ منظومة مرجعية معيّنة ومحدّدة. لا يقرأ البحث في صفحاته المجال التاريخي أو السياسي، و إنّما هو تحليل للخطاب السردي الروائي والفكري ، الذي طرح عبره **أمين معلوف** إشكالية الذات والآخر في إطار مختلف عن نخبة المبدعين.

اختيار الموضوع :الأسباب والدوافع:

خضع انتقاء موضوع البحث، لاعتبارات موضوعية وأخرى ذاتية :

الأسباب الموضوعية:

قراءة للواقع الحضاري العالمي من خلال كتابات **أمين معلوف** ورصد لأهمّ تغيراته:

1. يمرّ المجتمع العالمي اليوم العربي والغربي على حدّ سواء، بأزمة ثقافية مُتعدّدة الأبعاد نرصد منها البعد الهُويّاتي على وجه التحديد؛ فمن الطبيعي في زخم تعدّد وتنوع الثقافات أن تسعى الجماعات البشرية إلى الحفاظ على كيانها ومُقوّماتها الخاصة، في مساحات حضارية التثاقف**Acculturation** والحروب الإثنية فيها، منبعٌ لا ينضب لصراع الهُويّة والتناقض و المعاناة.
2. تعدّ الهُويّة مدخلا لفهم صراع الحضارات، إذ ترَصُد واقع المجتمعات الجديدة في ظلّ النزعات القومية، الدينية و الإثنية، في مواجهة التغيّرات الحضارية.
3. الحاجة الشديدة للخروج من الأزمة الثقافية إلى استراتيجية حضارية، تبحث عن سُبُلٍ للنهوض وتجاوز التخلّف السياسي والاقتصادي والثقافي؛ استراتيجية تتمكّن من الفهم العميق للتغيّرات الكبرى التي حدثت في بِنية المجتمع العالمي .
4. الوقوف على الصياغات النظرية الجديدة، التي انطبعت بها كتابات **أمين معلوف**،و التي تساعد على وصف النظام العالمي، و تجتهد للتنبؤ بمستقبله. إذ يقدّم معلوف مُقترحات عدّة بصدد عديد من الموضوعات الخِلافية، التي تواجه المجتمع العالمي اليوم،ساعيا من خلالها إلى الإسهام في عملية حوار الحضارات.

5.البحثُ في عمق الصراع بين الذات والآخر، ورصد لأسباب التصادم والعلاقة المتوتّرة بينهما لإيجاد آليات ناجعة، و إحلال الحوار الفاعل، في ظلّ تعمّق جروح أزمة الهُويّة في عالمنا العربي والإسلامي .

6.عرض لموضوع الأقلّيات وأهمّ التحدّيات التي تواجهها، في ظلّ النظام العالمي الجديد، والبحثُ عن مشروع تصور لهُويّة الإنسان في الوطن العربي، من خلال تحديد الانتماءات الرئيسية التي تحدّد هذه الهُويّة وإشكالية الهجرة و الاغتراب.

الأسباب الذاتية: الاهتمام الشديد بالمكتوب الأدبي والإنتاج الفكري، للكاتب الروائي **أمين معلوف**، المتميّز بالقابلية على الانفتاح على سلاسل غير مُنتهية من القراءات الممكنة، والمحاولة الجادّة لرصد هواجسه وانشغالاته الفكرية؛ التي تُخلّف بداخلنا أثرا فنيا بليغا.

الرغبةُ الذاتية في قراءة متجدّدة لواقع العالم الجديد ،من خلال مؤلفات **أمين معلوف** تثري فينا البحث والتنقيب، عن مناطق المسكُوت عنه، وتقديم رؤية استشرافية تُحدّد وضع الأمّة العربية إزاء أوضاع الدول الأخرى، وفهم أعمق لمسوّغات الحوار بين الذات العربية والآخر الغربي.

إنّ الإشكالية المطروحة والفرضيات المعمول بها في بحثنا هذا، تفرض علينا عرض الطريقة التي تُمكّننا من الحصول على أكثر قدر من المعلومات، حول الهُويّة والعوامل المكوّنة لها عند الأنا والآخر.

يُصنَّف منهج الدراسة، بأنّه منهجية مركّبة حيث تجمع إجرائيا بين التحليل والنقد في الإطار المقارناتي، نظرا للتداخل الحاصل بين القضايا المطروحة. عمدت في البحث إلى إجراء منهجي يتمثّلُ في فعل المقارنة بين حضور الهُويّة في أدبنا وفي أدب الآخر (الغرب).

بعد مجموعة من القراءات ركّزت دراستنا على بعض النصوص الإبداعية **لأمين معلوف** التّي حاولنا جمعها في فضاء واحد ، وجاء اختيارنا لهذه النصوص، من قناعة تواجدها في إطار الدّراسة التي تتوجّه إلى الهُويّة بين الأنا والآخر، بالتركيز منها على النصوص الروائية أكثر.

كما يتّخذ البحث من إجرائية الوصف سبيلا لعرض المحتوى النظري للدراسة، مُستندا على أسلوب التحليل الفلسفي والنفسي، كلّما اقتضت الضرورة إلى ذلك، فكان التحليل وسيلة لقراءة

النصوص بموضوعية، والاستشراف المستقبلي لما يمكن أن تكون عليه العلاقات بين الثنائيتين الجدليتين الأنا والآخر، نظرا للمستجدات والتغيّرات العالمية والإقليمية المعاصرة، فالجمع بين التحليل والنقد؛ يعتبر السبيل الوحيد الذي يتيح الوصف من جهة، ويسمح من جهة ثانية بالتحليل؛ الذي يساعد على إبراز تمثُّلات الهُويّة بين الذات و الآخر بالموضوعية المناسبة في النتاج السردي المعلوفي.

تتبّع البحث في مضامينه مسار الهُويّة محكوما بجدلية الأنا والآخر، و لتحديد تجليّات الهُويّة وتقلّباتها في النصوص الروائية، ركّزنا على دراسة أقوال الشخصيات وأفعالها، وأظهرنا مواقفها المتباينة، ولكي تكون الصورة أكثر اكتمالا، تتبّعنا قسماتها النفسية والاجتماعية، دون إغفال الوسائل الفنّية التي لجأت إليها الروايات المنتقاة.

إنّ طرح إشكالية الهُويّة، تقتضي مناهج تتميّز بكثير من العلمية لتعزّز جدّية الطرح وصلابة التأسيس، بغية الوصول إلى نتائج علمية .

اقتضت طبيعة البحث، التركيز على الجانب النظري والتطبيقي، وانطلاقا من هنا تزوّدنا بمجموعة من المصادر والمراجع، معولين على عنصر الجدّة والحداثة في أكثرها.

إنّ الموضوع الذي تمّ اختياره للدراسة في أعمال "أمين معلوف" السردية والفكرية هو :"**الهُويّة بين الأنا والآخر**"، فلقد لاقت مسألة الهُويّة اهتمام الأدباء والمفكرين، كما تبوّأت الثنائية الجدلية الأنا والآخر مساحة لا بأس بها في الروايات العربية، تراوحت فيها صورة الآخر بين السلب والإيجاب.

مَبعثُ تناول أعمال الروائي **أمين معلوف** ، نزعتُه التطويرية في النّظر إلى الهُويّة والآخر، كون صاحبها ما فتئ يعمل نحو الفكر الصاعد؛ لبناء جسر حضاري بين الأنا والآخر "الشرق والغرب"، وهذا من خلال رواياته، التي تكشف عن سبل الحوار الحضاري القائم على المثاقفة، قصد استيعاب الآخر ومدّ جسور التواصل والاحتكاك الفعّال معه، دون أن نُغمط جهود جمهرة من الروائيين والمفكرين العرب،أمثال:**عبد الرحمن منيف**، و**الطيب صالح**،**الطاهر وطار**، و**جبرا إبراهيم**

جبرا،و**سهيل إدريس** ،و **أحمد الكبيري** وغيرهم ممّن خاضوا التجربة الروائية، لاستظهار القضايا الفكرية المعاصرة، والذين لقي إنتاجهم إقبالا واستحسانا، من لدن النّقاد والدّارسين.

لا تطمحُ الدراسة مُطلقا إلى بناء نموذج نظري، أو تشكيل منهج جديد؛ بل إلى استيعاب مفهوم الهُويّة بين الأنا والآخر وهذا طموحنا، وهو مُتشعّب بين الأدبي الخاص (تنظيرا وتحليلا) إلى الثقافي العام ،بحثا عن وعي جديد بمسألة الهُويّة.

لقد انكبّت هذه الدراسة، على رصد أصول المفاهيم الرائدة المتعلّقة بمصطلح الهُويّة، الذات و الآخر، كما أنّها تحمل على كاهلها، همّ الإفراج عن انشغالات الباحثة المعنية بالدراسة. يثير البحث عديدا من التساؤلات منها :

-كيف تعالج إشكالية الهُويّة ؟هل بالنبذ والإقصاء، أم بتبادل الاعتراف بين الهُويّات المتعدّدة ، والإقرار باختلافها ؟

- هل التمسّك بالخصوصية الثقافية، أو حتىّ الحضارية يعني رفض الآخر، وعدم التسليم باختلافه وغيريته؟
- هل تعكس النصوص المدروسة وعيا متساويا بالهُويّة بأبعادها المختلفة ، وهل هناك وعي مشترك بالهُويّة الوطنية يمكن تطويره والبناء عليه؟
- هل يمكن أن نتطلّع إلى إقناع الآخر، خارج نطاق جغرافيتنا بأن يتسامح معنا، على أساس فكرة الحوار والقبول بالآخر، ونحن لا نُؤمن بهذه الفكرة، ولا نمارس الحوار والقبول بالآخر داخل بلداننا؟
- هل يستدعي حُضور الأنا ووجودها، ضرورة تغييب الآخر وجهله. كيف نقرأ الآخر وهل قدّم منجزنا الروائي والفكري صورة واضحة المعالم للآخر؟

حاولت الدراسة الإجابة عن هذه الانشغالات وغيرها، من خلال دراسة الهُويّة في **أعمال أمين معلوف** (**الروائية و الفكرية**)، والالتزام بوجهة النظر الواقعية، التي لا تركّز على إظهار العلاقات

الجمالية في العمل الأدبي فحسب، بل تُبرز أيضا الموقف الفكري للأديب، الذي أجاز لنفسه أن يخفّف من بعض أعباء الحقائق التاريخية في منجزه السردي، ليرسم فنّه بالخيال وشيء من الأساطير.

لقد فرضت طبيعة الموضوع أن تكون خطّة البحث فيه كما يلي: - **المقدمة**.

- **المدخل**: ولقد ضبطناه بعنوان موسوم ب: "الهوية بين ضرورات الذات وتطورات العصر"، وتطرقنا فيه إلى مبحثين: المبحث الأول: سرد الهُويّة بين الواقعي والمتخيل، المبحث الثاني: الأنا والآخر تجلّيات وتداعيات. يوضّح المدخل تطوُّر الرواية العربية، وارتباط الكتابة السردية بمعالجة القضايا الفكرية الكبرى، بالتّركيز على جدلية الأنا والآخر، ومنابعها الأولى وتجلّياتها في نماذج من الرواية العربية، مع توضيح لمفهوم الهُويّة والعوامل المؤثّرة في تكوينها، من منطلق الحقول المعرفية المتعدّدة .
- لقد خصّصنا **الفصل الأول** الموسوم ب: "الهُويّة؛ المفهوم و التمظهرات في الخطاب الروائي المعاصر"، وينطوي تحت ثلاثة مباحث، جاء المبحث الأوّل تحت عنوان: الهُويّة من الدلالة إلى الإشكالية: المفهوم، التحول، التطور. والمبحث الثاني: تمثيلات الهُويّة في الرواية العربية. والمبحث الثالث: أسئلة الهُويّة وتقلُباتها في الرواية المعاصرة. ركّز الفصل في مضامينه على إبراز دلالة مصطلح الهُويّة، مع بيان كيف تعدّدت الرؤى فيه، واستجلاء ظاهرة الأنا والآخر، وتأصيل مجالاتها في مراحل التطور المعرفيّ الإنسانيّ في مجال الثقافة والأدب، كما كرّس البحث هذا الفصل؛ لاستقصاء دلالات هذه المسألة في الموروث الأدبي، بالخوض في تشكُّلات هُويّة الأنا العربية و الآخر الداخلي والخارجي، في المنظور الروائي العربي المعاصر.
- أمّا **الفصل الثاني**: الموسوم ب: "الهُويّة في خطاب أمين معلوف الفكري؛ بين المحدّدات التاريخية و تحدّيات العصر"؛ فلقد حوى بدوره على ثلاثة مباحث كانت كالآتي: المبحث الأول: الهُويّة مدخل لفهم صراع الحضارات: سؤال الهُويّة بين الإقصاء والاعتراف. المبحث الثاني: أزمة الهُويّة الثقافية في ظلّ تحدّيات العولمة: الهُويّة بين العجز الذاتي والاحتواء العولمي. المبحث الثالث: التعدّد

الثقافي ومُساءلة الهُويّة. لقد تناول هذا الفصل بالدّراسة أعمال **أمين معلوف** الفكرية من خلال كتابين **الهُويّات القاتلة، وخلل العالم**، وفيه تقديم للرؤية الفكرية للمؤلّف إزاء علامات الاختلال الفكري والاقتصادي والبيئي، الحاصل على مستوى العالم، وتأثيره المباشر وغير المباشر على الهُويّات، على اختلاف منابعها ومشاربها، و تحديد حيّز الصدام والحوار الحضاريين وإبراز أشكاله، انطلاقا من العلاقة بين الذات والآخر، في شقّيها التوافقي والتضادي.

- وأفردنا **الفصل الثالث** الموسوم ب: " الهُويّة في خطاب أمين معلوف الروائي؛ الأحكام والتمثُّلات بين الذات و الآخر "؛ أدرجنا ضمنه ثلاثة مباحث، هي على التوالي: المبحث الأول: الهُويّة والتفاعل الحضاري بين الشرق والغرب في رواية **صخرة طانيوس**، المبحث الثاني: أطياف الآخر وتشظّي الهُويّة في رواية **ليون الإفريقي**، المبحث الثالث: الهُويّة في مواجهة الآخر: وعي الذات وصدمة الآخر.

لقد خصّصنا هذا الفصل لدراسة روايتي أمين معلوف "**صخرة طانيوس**" و"**ليون الإفريقي**"، مُركّزين على الملمح البارز وهو الهُويّة ، بالبحث عن ملامحها وتجلّياتها وأبعادها ومُكوّناتها ، ومستويات الآخرية في فضاءات معلوف الإبداعية، كما يبحث الفصل من خلال الرواية، في صراع الذات مع الآخر الداخلي، ليستجلي صورة الأنا المتصارعة مع الذات في إطار الغيرية الداخلية.

- أماّ **خاتمة البحث**: فهي استشفاف و توضيح لأهمّ النّتائج التي توصّلت إليها الدّراسة، والتعرّض لبعض القضايا التي أشار إليها البحث ، ولم يتمكن من بحثها وتحليلها في المتن، كما أنّها طرح لمساءلات؛ تترك البحث مفتوحا على آفاق أخرى.

آخر محطّة للبحث بيان للمصادر والمراجع التي أسّست بنيان البحث ، فلقد اعتمدنا في دراستنا على قائمة من المصادر والمراجع، التي أضاءت طريق هذا البحث و وسّعت آفاقه إلى مساحة المساءلة والنّقاش، نذكر من بينها : شرف الدين مجدولين "الفتنة والآخر، أنساق الغيرية في السرد

العربي"، خير الدين الصوابني "الهُويّة في التفكير العربي الحديث"، محمد صالح الهرماسي" مقاربة في إشكالية الهوية: المغرب العربي المعاصر" نصر الدين بن غنيسة "عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة"، خمار العلمي "الهوية والسلطة دراسات و أبحاث في الفكر والمجتمع والسياسة"، ومصطفى خضر "الحداثة كسؤال هوية"، وغيرها من المصادر والمراجع ، والمجلات والمواقع الإلكترونية، التي أسهمت في إثراء البحث.

إن كان مسموحا الحديث عن الصعوبات التي واجهت البحث، فلن أتحدّث إلاّ عن العائق الوحيد الذي لازم الدراسة، وهو عمق الموضوع وانفتاحه على مجالات عدّة، فموضوع الهُويّة زئبقي، سِمتُه التوسّع والاختلاف ، وهذا في حدّ ذاته جعلنا نقف عند أوجه التضارب الحاصلة في مسألة الهُويّة، التي أورثت إشكالية كبيرة في الفكر المعاصر ، فالباحث فيها يصطدم بوُجهَات نظر متباينة و متعدّدة . لقد اجتذبني البحث عن الهُويّة عبر مراحل البحث ، لولوج مداخله العميقة (**وأتحدّث بشكل خاص عن الجانب التطبيقي**)، فلقد حاولت جاهدة التزام الموضوعية في قراءة فكر "أمين معلوف"، لكن أعترفُ أنّ الفَصْلَ بين الذاتيةِ والموضوعيةِ في دراسة مفهوم الهُويّة وإشكالاته المعاصرة، من أشَقِّ الأمورِ و أصعَبِها؛ نظرا لما يُثيره موضوع الهُويّة من قضايا مُتعلّقة **بذواتنا وبفكرنا**، في ماضيه وحاضره ومستقبله.

خِتامًا أتقدّم بخالص الشُّكر وعَظيمِ الامتنان لأستاذيّ القديرين: الأستاذ الدكتور "**أحمد شعلال**"، والأستاذ الدكتور "**محمد سعيدي**"، اللذين أشرفا على هذا البحث، وكان دِعامة أفكاره و مصدرًا مُنيرا للسّير في إنجازه، أشكُر لهُما توجيه بحثي الوِجهة الصحيحة، ومساحة الحرية التي منحاها لي لتقديم بحثي .

كما أُزجي وافر الشكرِ و الامتنانِ، للأساتذة أعضاء لجنة المناقشة؛ لما ستُضفيه تصويباتُهم وتوجيهاتُهم من ثراءٍ للبحث .

هاجر مباركي 2018/02/16

مدخل

الهُويّة بين ضرورات الذات وتطوُّرات العصر

المبحث الأول: سرد الهُويّة بين الواقــعي والمتخيــل.

المبحث الثاني: الأنا والآخر تجليـــات وتداعيـــــات.

يقول ميخائيل نعيمة :

تَضطهدُني لأنّ وُجُودِي يُزعِجُك . ويُزعِجُكَ وُجُودِي لأنّني لستُ نسخةً طبقَ الأصل عَنكَ، أُؤمِنُ بما تُؤْمن ، و أفكِّرُ مِثلَمَا تُفكِّر ، و أشْعُرُ كما تَشْعُر. فهل أنْتَ واثقٌ من قُدْرتِكَ على جَعْلِ كلَّ ما في الكَوْنِ نُسْخَةً عنكَ ؟ ثُمَّ هل أنتَ وَاثِقٌ من أنَّكَ الأَصْلُ الكامِلُ الذي لَنْ يَطْرأَ علَيهِ فِيمَا بعد أقَلَّ تصْحِيحٍ أو تَعدِيلٍ ؟ إذاً فالمجدُ لاسمِكَ يا خَالقَ السَموات والأرضِين، وربَّ الأرْبَابِ أَجمعِين !

ميخائيل نعيمة–المجموعة الكاملة (في مهب الريح)

أ-سرد الهُويّة بين الواقعي والمُتخيّل:

بدأت **السرديات المعاصرة** تستشرف الآفاق الشاسعة، في محاولة جادّة لتحديد موقع الأمّة في ظلّ **المتغيرات المتسارعة** على الصعيدين المحليّ والعالمي، فلقد اقتحم السرد حياتنا الثقافية المعاصرة؛ «لما يمتلكه من مُرونة دّالة، فتسلّل إلى صلب الفنون غير اللغوية، لتولد معه الرواية تجسيدًا لفكرة السرد؛ الذي يعتمد اللغة ترسيخا للوعي، ولم تجد اللغة ما يمنحها الحياة و السيرورة مثلما وجدته في السرد الروائي، الذي استطاع كسر الرتابة والخروج إلى اللّذة الجمالية، بقدرته على الاستمرار في الاجتذاب والأسر في الإطار الجمالي»[1].

إنّ الرواية جنس سردي، بات **مُنفتحا** على الحياة **وتغيرُّاتها وديناميكيتها،** وله القُدرة على الاستعانة بكثير من المكوّنات الفنّية والأدبية والثّقافية المتعدّدة، وهذا ما يجعله في كل الآداب القومية المحلّية والعالمية محلّ اهتمام، «إنّ عالم الرواية لا يملك خارطة، مادام عالم المخيّلة والإبداع ومادامت الخارطة تحجيما واقعيّا أو تنميطا، أو تحديدا لآفاق المخيّلة غير المحدودة»[2] وبالتالي فالنصّ الروائي هو الوجهُ الحقيقيُّ للمجتمع؛ بحيث تطفو على صفحته تناقضاته وسلوكاته العفوية.

لم تعُد الرواية تحمل الطابع التصويريّ للواقع، بل أضحت **تُسَاير تحوّلاته،** « مُكتسبة **هُويّتها** من المعاني التي تُشيّدها، شأنُها شأن سائر الأشكال التعبيرية والفنّية من تخيلية أو غير تخييلية، لا تعدو كأنهّا نمطا ثقافيا يُشكّل وحدة رئيسية من وحدات المخيال الاجتماعي، وبالتالي فهو يشكّل عنصرا من عناصر الواقع، بهذا المعنى يغدو الاجتماعي أو الواقعي محفورا في الرواية».[3]

إنّ العالم ومنذ تسعينيات القرن العشرين، عرف تحوُّلات سياسية كبرى هدّدت كيان الدولة القومية والوطنية، ويجري الحديث في هذا السياق عن **نظام عالمي جديد،** تتلاشى فيه حدود هذه الدولة، لتندمج في إطار واسع وهو الدولة العالمية، وعن تحوُّل تكنولوجي هائل، وعن صدمة معلوماتية تُؤدّي إلى تغييرات عميقة في تفكيرنا، وتُشكّل وعيا جديدا.

---

[1]-ينظر: صلاح صالح – **سرد الآخر ،الأنا والآخر عبر اللغة السردية** –المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط1 2003 ص7-8.

[2]-محسن جاسم الموسوي_ **الرواية العربية النشأة والتحول**-، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1988 ص34.

[3]-رفيق رضا صيداوي- **الرواية العربية بين الواقع والمتخيل**.. دار الغربي، لبنان ط1 2008 ص72.

تعيشُ المجتمعات اليوم تحوّلاتٍ مُتلاحقة، داخل **عالم مُتغيّر سريع**، مُقبلة على استكشاف الأزمنة الحديثة و ما تختزنه من طاقات العلم والعقل، من هذا المنطلق يقِفُ الفكرُ والإبداع اليوم إلى جانب الانفتاح المستمّر، والانخراط في مسار التحوُّلات الدولية، مُستنهضا التحدّي والمواجهة وداعيا إلى ممارسة الحرّية ضمن جدلية "**الفردية والغيرية**"؛ جدليةٌ لثُنائيةٍ أساس أضحت تُلقي بظلالها على مساحة الحقل الثقافي والإبداعي، مُحدِثَةً تفاعلا في مجال التلقّي، نتيجة لارتياد مناطق جديدة من الوعي والحساسية،« وقد لا يختلف اثنان، في أنّ العجلة التزايدية لمنجزات العصر من شأنها أن تسوقنا بلا توقّف في محطات المستقبل، إلى مستوى طَيّ صفحات التوقُّعات أمام نشر جناح المفاجآت (...) وفي هذا المناخ الحضاري، تصبح قضايا الثقافة والتحديث والتطوّر جزءا لا يتجزأ من تلك المنظومة الكبرى التي يُراد مراقبة قِيَمِها وتوجيه إرادتها باسم العولمة».[(1)]

في أعقاب الحرب العالمية الثانية تغيّرت كثير من المفاهيم، بعد ما شهده العالم من تطوّر في كلّ المجالات، فظهرت أعمال أدبية داعية لمسايرة الواقع الجديد ومن ثمّ كانت« الرواية دعوة لتحطيم الضّجة الرتيبة المستمرة والرؤية الأكاديمية للتصوير الاجتماعي والسيكولوجي».[(2)] وبذلك تحوّلت الاهتمامات والمعالجات الاجتماعية والتاريخية والسياسية المباشرة، إلى نوع آخر من المعالجة جعلتها تضطلع بدور يتعدّى التصوير المرآتي، إلى مستوى إعادة صوغ الأسئلة الحسّاسة، **وتشخيص الصِّراعات** مع الذات والمجتمع والسلطة.

لقد أتاحت الرواية العربية لصوت الفرد المكتوم إيجاد مساحة للتعبير،« وبرز مفهوم الكتابة الروائية في التقاطها التحوّلات الجوفية للمجتمع عبر **تذويت** الكتابة، سيأخذ في الإعلان عن نفسه بإيقاع مُنتظم منذ ظهور **الحي اللاتيني** 1953، ثم **أنا أحيا** ليلى البعلبكي 1958 وصولا إلى موسم **الهجرة إلى الشمال** للطبيب صالح 1966، ونصوص بعض روائي جيل الستينات في مصر مثل: **تلك الرائحة** صنع الله إبراهيم، **وأيام الإنسان السبعة** لعبد الحكيم القاسم، و**الزيني بركات** لجمال ألغيطاني، **وصراخ في ليل طويل** لجبرا إبراهيم جبرا، و**الوباء** لهاني راهب، ورامة **والتنين**

[(1)]-بكري خليل- **الفكر القومي وقضايا التجدّد الحضاري**- مكتبة مدبولي، طلعت حرب القاهرة، ط1، 2004.

[(2)]-أندريه .ماريه ألبيريس- **تاريخ الرواية الحديثة** – ترجمة: جورج سالم، منشورات بحر المتوسط، بيروت، ط2، 1982.

للخراط، و**الوجوه البيضاء** لإلياس خوري. مجموعة روايات شكلا دفقا متصاعدا خلال عقدين من الزمن (1980- 1960). »[1]

شكّل اللّقاء بين **العرب والغرب** موضوعًا للأدب الإبداعي، الذي تناول هذا اللقاء وتأثَّر به ليتجلّى الخطاب الروائي ممثّلا بشكل خاص بأوروبا والعرب، مُعبِّرا عن رؤية الروائي العربي للشخصية الغربية. لقد أيقظ الصدام مع الغرب خلال العقود الأخيرة من القرن المنصرم، سؤال **الهُويّة** مُجدَّدًا لدى مُختلف المفكّرين والمثقّفين العرب؛ إنّه سؤال قديم مُتجدّد، ما فَتِىء يُطلّ منذ بدايات عصر النهضة العربية، إلاّ أنه مرّ بفترات صُعود وهبوط، وفقا لاقتراب **الذات** من **الآخر** الغربي أو اصطدامها به.

وهكذا كان سؤال **الهُويّة** والبحثُ عن مُقوّماتها واختلافها وتميُّزها عن الآخر، شاغلاً للمفكّرين والمثقّفين العرب، على مدار القرن أو يزيد من الزمان، لكن ارتطامَ الذات بالآخر بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر **2001**، واحتلال العراق عام **2003**؛ جعل السؤال محورا لكلّ تفكُّر بالذات وعلاقتها بالآخر، ما أوصل التفكير في هذه القضية إلى حالة من **الاستقطاب** الحادّة، ارتدّ معها مفهوم "الهُويّة" داخل الّتحدّي المعاصر أكثر أشكال التطوُّر **تطرّفا**، وغدا مفهوما حصريا بامتياز.

إنّ اعتراف المفكرين والأدباء بالتّغيير في منعطفات الفكر والمعرفة، على مستوى العالم واستيعاب تيارات التحوُّل، دورٌ حسّاسٌ أُنيط بفعل الكتابة؛ فلقد أضحت الرواية المعاصرة تستعرضُ للفكر العربي والغربي، قضايا ذات دلالات ضمنية وتفتح مجالا رحبا أمام الممارسة الروائية، للخوض في فضاءات حضارية وثقافية، من خلال الاحتكاك المباشر وغير المباشر بالآخر، فالرواية كما عبّر عنها طه وادي «تجربة أدبية يُعبَّر عنها بأسلوب النثر سردا وحوارا ،من خلال تصوير حياة مجموعة أفراد أو شخصيات يتحرّكون في إطار نسق اجتماعي محدّد الزمان، ولها امتداد كمّي معيّن كونها رواية»[2].

[1]-ينظر: محمد برادة –**الرواية العربية ورهان التجديد**– الهيئة المصرية العامة للكتاب 2012.

[2]- طه وادي – **الرواية السياسية** – دار لونجمان القاهرة .2003 ص 56.

وهذا اعتراف **بمرونة** الجنس الروائي في التعامل مع التجربة الإنسانية أكثر من أيّ جنس آخر، فالرواية تكتسي أهمّية بقدر ما تطرح من قضايا فكرية وإنسانية، سِمتُها العمقُ وتبعث على التأمّل والحوار، إنّها من أقدر الفنون على تناول الواقع، لما تحتويه من مساحة شاسعة، تُعرَضُ فيها جوانب المجتمع المتناقضة و**المتصارعة**، «إنّ الرواية استطاعت أن تُجذّر أو تطرح أسئلة جديدة عن الممارسة العملية للحياة»[1].

شهدت فترة الستينات والسبعينات من القرن الماضي، لحظات بارزة في الفكر والإبداع كان فيها التناغم بين الثقافي والسياسي، ضمن مرحلة تشييد قومية عربية متفتحة، ارتفعت فيها أصوات المبدعين وظهرت إبداعاتهم مُنكَبّة على إحياء **التراث وقيم الهُويّة الوطنية**، ومع التنامي السياسي عرفت حركة التجديد العامة في الثقافة، انفتاحا أوسع على أفق التجديد **الكوني** للفكر والإبداع.

تمثّل إشكالية **الهُويّة والمغايرة** تيارين رئيسيين في الفكر العربي المعاصر، والأكثر إثارة للاهتمام، ومن أبرز الموضوعات التي استأثرت بمسيرة الخطاب الروائي المعاصر، إذ لم يعد هناك فِكرٌ معزول عن سؤال الهُويّة، لكن طريقة السؤال والإجابة عنه، تختلف بحسب السياق التاريخي والتطوّرات السياسية في كلّ أمة.

لقد تجاوزت مسألة **الهُويّة** الصراعات الإيديولوجية والقضايا السياسية والاقتصادية؛ لأنّها باتت تتعلّق بمستقبل الإنسانية، وهذا ما يتطلّب رُؤية جديدة لهذا العالم، في ظلّ التطوّرات التكنولوجية الجديدة، التي فرضت عليه مُسايرتها من خلال الترابط بين الإنسان ونفسه، وبينه وبين غيره، وهذا ما دعا إليه **علي حرب** قائلا: «بالإجمال فأنا أصل من خلال اشتغالي على النصوص إلى تفكيك **الهُويّات المتنابذة** أيّا كان شأنُها، فهذا ما نحتاج إليه الآن، لا سيما أنّ المصائر باتت مُتشابكة في هذا العالم؛ الذي أصبح عبارة عن قرية إعلامية كما يراه البعض اليوم».[2] إنّ **الهُويّة** في رأي علي حرب؛ **علاقةٌ مزدوجة** بين الذات والآخر، ومنه علينا أن نمارس هُويّتنا من خلال بناء علاقات مع الآخر؛ أي أن نُغيّرَ موقفنا من ذواتنا ومن الآخر في آن واحد.

[1]- روبرت هولب :**نظرية التلقي** ،**تر**:عز الدين إسماعيل _مقدمة نقدية _المكتبة الأكاديمية عربية للطباعة والنشر (دت)ص117

[2]- محمد أركون وآخرون **تساؤلات حول الهوية العربية** مقال لـ علي حرب – **فخ الهوية** – بدايات للنشر و والتوزيع سوريا د.ت 2008 ص 35.

من خلال هذه المقاربة، «يتعيّن ألاّ ينصرف الذهن عن الحديث عن **الهُويّات** في مجال الأدب خاصة إلى **تضاد** هذه الهُويّات، فليس هذا أمر محتم، ولكن الذات الإنسانية حين تعرض في الأدب وهي تسعى لمعرفة نفسها، لا تنجو من سؤال الهُويّة كسؤال فردي محض، وكسؤال جمعي عن موقع الذات ضمن الجماعة، سؤال في إطاره الضيّق عندما نبحث في الهُويّة التي تنحدر منها الذات، وفي إطاره الواسع حين نبحث في تقابلها مع الجماعات الأخرى، ضمن النسيج الواحد للمجتمع، أو في إطارها الكوني»[1] ، من هذا المنطلق كثّف الصِراعُ الروائي بمرجعياته الفكرية والأيدولوجية، من جهود الروائيين لتفسير المواجهة الحضارية مع الآخر.

يُعدّ عصر النهضة منتصف القرن التاسع عشر، اللحظة التاريخية الحاسمة في تاريخ العرب الحديث، والتي فتحت أمامه عالما جديدا، وَجدَ فيه فكر الآخر المتقدِّم وفق مرجعية حضارية **كونية،** دفعته لاكتشاف ذاته والوصول إلى يقين أنّها تُعاني التأخّر والركود، حينئذ كان السعي حثيثًا للبحث عن مكانة للذات العربية في هذا العالم الجديد؛ مما دفع الكثيرين إلى التفكير في الهُويّة بكلّ أبعادها، وأجبر الفكر العربي النهضوي على القراءة الجيّدة والطموحة لذاته وتاريخه، «إنّ تاريخ **البحث** عن الهُويّة أسهم في بروز النزوع إلى العالمية مُقابل **الانكفاء** إلى الذات، وما استتبع ذلك من نفي للقومي، في تجارب فنية ارتهنت للترجمة أو الاقتباس، أو الإقليمية»[2].

بدأت الرواية العربية تفرضُ حُضورها جنسا أدبيا متميّز السمات، لها هيمنةٌ خاصة لما فيها من **شمولية** الحياة و**عُنفوانها،** ليس في مجال محلّيتها فحسب؛ بل أيضا خارج حدود المحلّية وعمومية الإنسانية، إذ اتجّهت إلى البحث عن الهُويّة في خضم صراع **الإقصاء** و**الاستيعاب** الذين فرضهما واقع المواجهة الحضارية بين الذات والآخر؛ فركّز الروائيون العرب على استخدام تِيمة السفر إلى الغرب، للبحث عن الإحساس بهُويّتهم وثقافتهم مع نهاية القرن العشرين.

عرفت الرواية العربية المعاصرة في العشرينية الأخيرة من القرن الماضي، محاولاتٍ عدّة لتأسيس رؤى فنية تمتح مضامينها من فهم إشكالي لحقائق الوجود الإنساني، فانخرطت في دينامية الحركة الفكرية

---

(1)–محمد أركون وآخرون **تساؤلات حول الهوية العربية** مقال لـ علي حرب – **فخ الهوية** – بدايات للنشر و والتوزيع سوريا د.ت 2008 ص37.
(2)– مصطفى عبد الغني – **الاتّجاه القومي في الرواية** – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت 1994 ص 62.

باعتبارها من أقدر الفنون على تناول الواقع لما تحتويه من مساحة شاسعة، تعرض فيها جوانب المجتمع المتناقضة والمتصارعة، والعلاقات الإنسانية الدائرة فيه.

أضحى موضوع **الهُويّة** أو ما يعرف **بالخصوصية الثقافية**، من أكثر المواضيع تداولاً في المساحات الثقافية العربية والغربية، نظرا لما يحمله من تشابُك مُقاربته المنهجية وتعقّد إشكالاته؛ يذهب **محمد برادة** إلى أبعد من هذا بقوله: «تُعتبر الهُويّة مكوّنا **أصيلا** من مُكوِّنات الذات، حيث حرص الأديب العربي على أن تنعكس ملامح **هُويّته القومية** على إبداعه، فصارت من أهمّ التيمات المهيمنة على الروايات، التي يعتبرها كُتَّابها وكذلك النقاد، أداة لفهم المجتمع العربي وتحوّلاته، إلى جانب ما تُقدّمه من متعة للقارئ»[1].تلوّنت العلاقةُ بين الذات والآخر بخصوصيات مُتميّزة في الرواية المعاصرة، تمخّض عنها فكر وأدب له ملامحه الخاصة، ولقد كان الاندماج **بالآخر** الغربي والنزاعات المحلية من أبرز ما يميّز هذه الملامح.

إنّ التّعبير عن الذات نفسها، لا يُمكنُ أن يتّم خارج الإحالة على معطيات الثقافة والتاريخ والإيديولوجيا، وهذه العوالم لا يمكن التعبيرُ عنها من خلال تجربةٍ فرديةٍ محدودةٍ؛ لأنّ الذات في أقصى لحظات عُزلتها تظلُّ نموذجًا اجتماعيًا، لا يمكنه أن يصوغ انفعالاته المتنوّعة، بعيدا عن الصور التي يُبلورها المجتمع لهذه الأفعال.

تُعدّ **الهُويّة والغيرية** من أهمّ العناصر التي تسهم في بناء الذات؛ فالخطاب الهُوَوي « وظيفته الأساس هو تجميع العلامات الدالة و الشعارات المعبّرة عن كلّ الذات إقصاءً وتحييدًا للآخر والدخول تبعًا لذلك في دائرة الصّراع تغايرا واعترافا». [2]

إنّ مصطلح الهُويّة من المبادئ العقلية الأولى في الفلسفة، على قدر غير يسير من الغموض والالتباس وصعوبة تحديد المدلول، على الرغم مماّ قد يوحي به ظاهره عند النظرة الأولى، «فكثيرا ما يُستعمل لفظ الهُويّة في الحقل المفهُومي، لكنّه يقلّ تحديده بصفة منتهية وملزمة، حدًّا قد نرى فيه حاويا لكلّ المعاني التي تتقصّد الذات تعريفا وتحديدا، إذ يُمثّل موقعا ومرجعا كلّما أردنا تفسير أو

[1]- محمد برادة – **فضاءات روائية** – وزارة الثقافة، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، 2003، ص53.

[2]- ينظر: بول ريكور – **الهوية والسرد** – تأليف: حاتم الورفلي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009ص5.

تأويل الموجود، لتتقاطع ضمنه مختلف الحقول المعرفية بخطاباتها الكثيرة :الحقوقية الأنثروبولوجيّة، السوسيولوجيّة، البسيكولوجيّة(...)هذا الإلمام ذو الإحالات المتعدّدة جمعاً واختلافًا، بساطةً وتعقيدًا ، جعل مفهوم الهُويّة لا يملك ثابتة مفهومية يعود إليها كلّ تعريف »[1].

من هذا المهاد الفلسفي الذي يُكرّس وجوداً معرفيا لموضوع الهُويّة، نتوصّل إلى أنّ **الهُويّة** تتشكّلُ عير سيرورة منتظمة لبناءٍ متواصلٍ لا يعرف الاستقرار، وهذا مبحث في الهُويّة يسعى إلى تتبُّع **تحوّلاتها** وما يلحقها من إضافات، ويختلف هذا المعطى السياقي للهُويّة إذا توجّهنا نحو البحث عن الهُويّة وليس فيها؛ وبالتّالي نتوجّه إلى المنحى الإيديولوجي من خلال مواقف الذات واختياراتها، التي تُحدّد موقعها ضمن السّياق الاجتماعي والثقافي العام.

انطلق مفهوم الهُويّة في بدايته من« مفهوم الشيء في حدّ ذاته، أي أنّه هو نفسه ليس غيره، ومن هذا المنطلق اشتُقّت كل المبادئ الفلسفية، كمبدأ التناقض الذي يشير إلى أنّ الشيء لا يمكن أن يكون موجودا ومعدوما في نفس الوقت، ومن هذا السياق الفلسفي، دخل اصطلاح الهُويّة العلوم الاجتماعية، وصار يعني في البداية بحث كل الجماعات الأخرى، أو في مواجهة الجماعات الأخرى عن هُويّتها، أي عن الخصائص التي تميّزها عن غيرها وتجعل لها شخصية مستقلة»[2].

إنّ الحديث البسيط عن **الهُويّة**، لا يحدث خللا في الفكر ولا يمارس ضغطا على عامّة الناس، حين تبحثُ عندهم عن إجابة لسؤال الهُويّة، لكنّ الوضع مُختلفٌ حين يتعلّقُ الأمر بالمثقف فالمسألةُ عنده يَعتريها الغموض، وتحتضنُ في كنفها أزماتٍ لا حصر لها؛ مَرجعيةُ هذا الارتباك والتزلزل في تحديد المفهوم، هي مُنطلقاتُ المفكّرين لهذه المسألة **الإشكالية**، والتي تتراوح بين نظرة ذاتية أو إيديولوجية خاصة؛ إذ تنطلقُ الهُويّة من كونها مفهوما **ذهنيًا**، قبل أن تكون وجودا **محسوسا**، والبحثُ فيها بحثٌ معرفيٌّ، أو هو صُنعٌ لها ومتابعةُ لصنعها باستمرار، على ضوء المشتركات التي توحّدُ الأمّة.

---

(1)-بول ريكور – **الهوية والسرد** – تأليف: حاتم الورفلي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009،ص 17.

(2)- محمد أركون وآخرون – **تساؤلات حول الهوية**، مقال لبرهان غليون- **أزمة الهوية وإشكالية بناء الذاتية الحضارية** – بدايات للنشر والإشهار والتوزيع، سوريا، د.ط 2008، ص98.

تأسّس مفهوم **الهُويّة** في إطار الدعوة إلى القومية العربية؛ الدّاعية إلى **الانتماء** الشرقي، نظرا للظروف السياسية والفكرية التي أحاطت بالمفكرين، ولقد امتدّ هذا التوجه إلى آفاق أوسع ذات طابع عالمي، ليفتح الشرق بمعية الغرب أبواب عصر جديد. تمثل الهُوية في راهننا **هاجسا** وإشكالية للذات؛ إذ أضحت تعيش بين هُويّة **مُتسامية** مُتشبّثة بخُصوصياتِها، وأخرى تبحثُ عن التغيير والتنامي، وسط واقع حضاري متغيّر باستمرار.

ازداد تركيب **الهُويّة القومية** صُعوبةً، أمام عدد التساؤُلات التي تفرضُ نفسها على المتصدّي لتحديد مفهوم هذا المصطلح، «فهل تنحصر الهُويّة في نموذج البطل القومي الذي يجسد آمال الأمة وأحلامها، أم تخوم المصطلح تتّسع لتستوعب كل ما يُحدّد ملامح الشخصية القومية، بما فيها من جوانب إيجابية وسلبية على السواء. إذا كانت الإيماءات الدلالية العامة للمصطلح تنحو نحو التصوُّر الأول، فإنّ الدلالات العلمية واللغوية الدّقيقة لعناصر المصطلح تُوشك أن تكون أكثر توافُقا مع التصور الثاني»[1] ؛ وبالتالي يُعدُّ سؤال الهُويّة من الأسئلة **الإشكالية المعقّدة** التي تُوجِبُ المزيدَ من الحِرص والحذَرِ، كونُها تنمُّ عن تمثّلات مُحدّدة للهُويّة، وأخطر هذه التمثّلات ما يَعتقِدُ بوجود مظهرين اثنين للهُويّة، **مَظهرٌ نُعلنُه** في أفعالنا وسلوكنا، و**مظهرٌ نحجُبه** في دواخلنا.

عرفت الهُويّة المتّصلة بمصطلح الشرق والشرقية اضطرابا، ليحلّ محلّه التّيار القومي العربي، فكان أكثر وضوحا ودلالة على هُويّة المنتمين إلى الوطن العربي، وتعبيرا حقيقيا عن الذات العربية.

وجّه العديد من الروائيين انتقادا للذات من خلال رواياتهم، نظرا للوعي الراكد للشعوب العربية في مواجهة الغرب و رضوخها لواقع الاستلاب والتّبعية، وتغييبها لهُويّتها أمام الغيرية، من خلال الممارسات والسلوكيات، التي تحملُ انصياعا كليا للآخر ومحدودية للأفق والتطلّع.

بدأت الذات في البحثِ عن الهُويّة منذ بداية الخمسينيات، من خلال رواية ملامحُها العامة، البحث عن اللاشعور القومي والوطني؛ و مراجعة الروايات العربية يُطلعنا على سِمات عَفوية للدّفاع عن الشخصية والحفاظ على الذات، في خِضَمِ الموجة الآخرية الغربية العاتية على الوطن العربي.

---

[1]- عز الدين إسماعيل – **الهوية القومية في الأدب المعاصر** – معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1999، ص63.

إنّ المستقرئ لأدبيات الفكر القومي العربي، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، يُصادف عددًا من المصطلحات المتداخلة والمتشابكة في مفهُوماتها، وأبرزها مفهوم **الهُويّة**، الذي أضحى يحتلّ مكانة أساسية في الفكر العربي المعاصر، في مرحلة **شديدة الالتباس** في حياة الذات العربية، خصوصا وأنّها تُطرح في إطار وضعٍ تاريخيٍّ عالمي؛ قائم على **الاستقطاب والأُحادية،** يهدف إلى إقصاء الهُويّات الحضارية والخصوصيات الثقافية؛ مُعلنا سيطرة نمطٍ حضاريٍ واحدٍ، جعل شعاره صدام الحضارات **لصموئيل هنتنغتون Samuel Huntington**الذي يرى أنّ الصراع القادم سيكون حضاريا، ويَخلُصُ إلى أنّ هذا **الصراع الحضاري**، سيكون بين ثلاث حضارات رئيسية، الحضارة الإسلامية، الحضارة الصينية والحضارة الغربية، ليصل في أطروحته الفكرية، إلى أنّ الاختلاف بين الحضارات حقيقة واقعة، وأنّ هذا الصراع سيحُلّ محلَّ الصراع الإيديولوجي، وغيره من أشكال الصراع الأخرى.

في منتصف القرن التاسع عشر، انفتح الفكر العربي على الآخر المتقدّم، ليُدرك أنّ هناك عالما جديدا تمّت صياغته وتحديدُ ملامحه الكبرى، وفق مرجعيةٍ حضاريةٍ كونيةٍ، لم يكن له فيها مكانة لائقة به، فظهر السؤال الإشكالي، لماذا تراجع العرب وتقدّم غيرهم؟ السؤال الذي وضع تاريخ العرب الحديث موضع التساؤُل؛ فتفرَّعت عنه أسئلة لا تقلُّ صُعوبةً ولا تعقيدا حول الشرق والغرب، الموروث والوافد، الأصالة والمعاصرة، بحثًا عن مكانة للذات العربية في هذا العالم الجديد، وهذا ما دفع الكثيرين لطرح موضوع الهُويّة بين الذات والآخر؛ طرفي علاقة يشُوبها في غالب الأحيان الاضطراب ، بعيدا عن النظر إلى الآخر من زاوية إنسانية رحبة.

إنّ الرواية تكتسب قيمة وأهمية، بقدر ما تطرح من قضايا **فكرية وإنسانية** تحظى بالعمق وتدعو إلى التأمُّل والتساؤُل والحوار. سعت الرواية العربية المعاصرة في هذا السياق إلى مجابهة الهموم الكبرى، التي فرضها التطوّر المذهل للبشرية في العالم؛ رغبةً منها في إثبات وجودها إلى جانب الروايات العالمية، مبرزة توجّهاتها ومواقفها إزاء الآخر الغيري، وهذا ما يستدعي القول بأنّ «بنية الرواية ليست حقيقة مُطلقة، بل إنّها في الغالب مُتغيّرة باستمرار تبعًا لعوامل عديدة تتحكم بالإنسان

ومجتمعه، وبالتالي بموقف الفنان أو مواقفه إزاء الحياة»[1] وبهذا تكون الرواية من أكثر الفنون اهتمامًا بتصوير الإنسان، في علاقته بالمجتمع فهي في رأي الكثيرين ملحمة العصر الحديث.

قدّمت الرواية العربية صوراً مُتعدّدة للعلاقة بين الشرق والغرب، أو ما يعرف **بالصراع** مع الآخر، وصارت بعض هذه الروايات علامات بارزة في تاريخ الرواية مثل "**عصفور من الشرق**" لتوفيق حكيم ،و "**قنديل أم هشام**" لحي حقي، و"**موسم الهجرة إلى الشمال**" للطيب صالح وغيرها من الروايات التي داهمت القضايا الكبرى، في إطار المواجهة الحضارية؛ فمعظم هذه الأعمال لم تخرج عن أشكال ثلاثة: إمّا الرفض التام للآخر، و إمّا الانبهار به، وإمّا مُحاولات للتوفيق أو التلفيق بينه وبين الأنا.

تقصّى الأدباء حركة الفكر والتعبير،في ظلّ اعترافهم بالتّغيير على مستوى العالم؛ فسعوا لاستيعاب تيارات التحوّل، عبر أهمّ أجناس الأدب المعاصر وهي الرواية، التي استطاعت تقديم رؤية نسبية للآخر؛ إذ تلقيه في بعد **المشابهة** أحيانا، وفي بعد **المخالفة** أحيانا أخرى؛ لأجل البحث عن مشروع حضاري إنساني، وإعادة إنتاج حياة أكثر استقرارًا وأمنًا.

تُكابدُ الروايةُ المعاصرة عناءَ خلقِ مساحاتٍ **للحوار الحضاري**، بين الشعوب في ظلّ التداخل والتقارب الذي يعيشه العالم اليوم، بفضل تطور وسائل الاتصال، والأدوات الناقلة للحضارات والثقافات؛ إذا لم يعد من الصعب الاطّلاع على ثقافات الشعوب الخاصة وفهمها وتبنيّ نماذج منها. خَطَت الرواية العربية طريقها الغنيّ، تبني رُؤيتها ومضامينها وتشكيلها، بما يتّفق وتفاعُلات الأمّة وواقعها وقضاياها الحيوية، فهي وليدة مُناخها بكلّ أطيافه الفكرية، الثقافية، السياسية والاجتماعية، وآفاقه الرؤيوية وتطلّعاته.

شهد الوطن العربي في القرن العشرين، **تحوّلات** اجتماعية وسياسية أهمّها الثورات وحركات الاستقلال، أدّت إلى تحوّلات عميقة في الرؤية والثقافة، والعادات والقيم والمفاهيم، وإلى أشكال من الصِدام بالغرب؛ انعكست على المتون الروائية المعاصرة ؛التي حملت في ثناياها رسائل حضارية عُنيَت

[1]- محسن جاسم الموسوي- **الرواية العربية النشأة والتحول** – الهيئة المصرية العامة للكاتب، القاهرة 1988، ص117.

بإظهار حضور الآخر وعلاقته مع الأنا، كما وضعت خطوطا عريضة لما يتصوّره الروائي العربي المعاصر، من حدود للعلاقة القائمة بين الثنائية الجدلية (**الذات والآخر**). في ركام القول **بالصدام الحضاري** وإشكالياته، تصدّرت **الهُويّة** السياق الفكري العربي والعالمي وتطوّر البحث فيها، ليتّخذ مناحي مُتعدِّدة، بدءا من تحديد مفهومها وأنواعها، ثم إمكانية العيش خارج الهُويّة وب**أكثر** من هُويّة. لم يَعُد البحثُ في الهُويّة يدور حول كيفية المحافظة عليها فحسب، بل تجاوزه إلى أبعد من هذا إلى «النظر إليها على أنّها مُعطى سياسي وأنّ الهدف منه نفعي بالدرجة الأولى».[1]

مثّلت قضية الهُويّة في الرواية المعاصرة محورا أساسيا، «وشكّلت في بُعدها الجامع إطارا لمقاربة جملة من القضايا، راوحت بين **تأمّل** الذات في خصوصيتها واستدعاء **التراث** وتعبيراته، ومساءلتهما في ضوء اتّصالهما بانتماء الروائي القومي والإنساني».[2].

تحتلُّ ثنائية **العولمة** و**الهُويّة الثقافية** موقعا سِجاليًا، في تضاريس الفكر العربي المعاصر والفكر العالمي، إذ صارت هذه الثنائية الجدلية مُتمظهرة في نسق إيديولوجي، **يلغي الحدود** الجغرافية ويتجاوز التاريخ، وبالتالي تضع العولمة الهُويّة في قلب الحدث الفكري المعاصر، وتُعيد إلى الواقع الفكري الجدل الذي كان يدور حول ثنائية التراث والحداثة، الأصالة والمعاصرة.

ترتكز الهُويّة في جوهرها إلى متغيّرات تاريخية وإيديولوجية واجتماعية وثقافية، لا تستند في صميمها إلى أساس عرقي أو طائفي أو **شوفيني**، وإنّما تَمتحُ من مُكوّنات ثقافية إنسانية، وهي بالاستناد إلى ذلك دائمة الحركة، غير ثابتة ومُتحوِّلة في ارتباطها بصيرورة التاريخ؛ للهُويّة **طبيعة زئبقية**، فهي ليست تصوُّرا ساكنا يحدّد أطرا زمنية ومكانية وثقافية، بل هي مفهوم ديناميكي يخضع للمُتغيّرات.

يتصدّر سؤال الهُويّة **الفكر العالمي** المعاصر، في ظلّ التحوُّلات السوسيوثقافية والجيواستراتيجية، بحثًا عن سُبل صياغة هُويّة مستقبلية؛ وبهذا صارت قضية الهُويّة في العالم العربي، محلّ مُراجعة ونقاش ونقد، و تجلّى هذا عبر مستويين: مستوى تحديد الثابت والمتحوّل في الهُويّة العربية وفي الوجود الذاتي نفسه، ومستوى البحث عن المشترك أو المختلف مع الآخر، دون **الانكفاء والتقوقُع** في الذات الإثنية

[1]- حيدر إبراهيم– **العولمة وجدل الهوية الثقافية**– عالم الفكر، المجلد الثامن والعشرون، العدد الثاني أكتوبر، الكويت 1999، ص103.

[2]- مصطفى عبد الغني – **الاتجاه القومي في الرواية**– – عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 1994 ص90

أو الشوفينية، «إنّ **للهُويّة** الإنسانية أهمّية عميقة، وتاريخا طويلا حافلا بالتناقضات، والصراعات، والنزاعات ذات الطابع المتحرك باستمرار والمتجدّد والمتطوّر على الدوام، بالرغم من الأسس والمكوّنات الأصيلة التي تعتبر من بين الثوابت الأساسية، المحافظة على هذه الهُويّة أو الذاتية الإنسانية» [(1)]، إذا طبّقنا هذه الحقيقة على التاريخ المعاصر للأمّة العربية، أدركنا بروز العديد من التساؤلات، عن العرب في الماضي والحاضر والمستقبل، والتي تدعونا إلزامًا للبحث عن **فاعلية** الشخصية القومية العربية وقُدرتها على التفاعل الخلاّق مع المواقف المصيرية، التي تتعرّض لها الأمّة العربية في الوقت الراهن.

نَتجَ في سياق البحث العربي عن المصير، التفكير النقدي للتراث بكلّ جوانبه، والبحث في إمكانية جديدة للتقدّم والتحرّر من الهيمنة الثقافية للآخر، فَتفتّقَت تِبعًا لهذه المنطلقات الفكرية ثنائيات عدّة أهمها: التراث والحداثة، الأصالة والمعاصرة، الخصوصية والكونية، ليواجه الفكر العربي هذه الرهانات ، في بحث جاد عن وضع جديد **للأنا** إزاء **الآخر**، في إطار التقدّم التاريخي والحضاري؛ وضع يُمثّل فيه الحوار حجر الزاوية في العلاقة القائمة بين الذات والآخر، تحفيزا للتبادل الثقافي والفكري؛ حوار يمُدّ جسور التواصل الرحب، من منطلق احترام القضايا الإنسانية السامية.

«يبدأ المنطلق الآمن من درجة الانفتاح على الآخر، واحترام الرأي المضاد، وفتح قنوات مُشتركة للحوار، أخذا وعطاء، بعيدا عن التعصّب والانغلاق، وبمنأى عن النرجسية أو الهيمنة والتسلّط» [(2)] يتضمّن القول موقفا إيجابيا إزاء الآخر، يدعو إلى ضرورة التسليم بغيرته، بعيدا عن الرؤى السلبية، لتحقيق التوافق والانسجام الفكري.

إنّ هذا المنحى الفكري الإيجابي، الدّاعي إلى إقامة جسور التواصل بين الأنا والآخر، رصدته مساحات السرد الروائي المعاصر؛ التي تعرّض فيها الكتّاب للقاء الحضارات؛ روايات كشفت عن العلاقة الجدلية القائمة بين الذات والآخر، واتّجهت إلى البحث عن الهُويّة في فضاءات **المواجهة الحضارية** بين الثنائية الإشكالية التي استأثرت على الحياة الثقافية المعاصرة، وبهذا قطعت الرواية العربية أشواطًا مُهمّة

[(1)]- عبد الله تطاوي – **الحوار الثقافي – مشروع التواصل والانتماء**، الدار المصرية اللبنانية القاهرة، ط1، 25.

[(2)]- بول ريكور – **الهوية والسرد** – تأليف حاتم الورفلي، دار التنوير للنشر والتوزيع، 2009، ص17

خلال العقود الماضية من حيث التنوّع والتطوّر، ومواجهتها للتحدّيات الكبرى ومن جملة هذه التحديّات و أخطرها، إشكالية **الهُوية**.

إنّ الرواية المعاصرة، مُرشّحة لكي تكون أكثر الأجناس تعبيرا عن الإنسان العربي، بكلّ همومه المتباينة وطموحاته وآماله وآلامه ومشكلاته، «ففي عصور المواجهة والحركة والطموح والقلق والصراع والأمل، يصبح الإنسان لولبا مملوءا بمختلف الآمال والهواجس والمخاوف، أمام تحدّيات عديدة تبتدئ بالذات، وتنتهي بالحكومات والقوى المضادة، بكلّ من يتمثّل به الميل **للاستلاب** والقهر والانتهاك. وبالتأكيد، لا من جنس أدبي أكثر تمثيلا لكلّ هذه المحن والمخاوف والآمال والتطلّعات من الرواية»[1]؛ وبالتالي تزايدت أهمّية الرواية العربية كونها مرآة للوضع العربي، بهُمومه ومشكلاته وأحلامه، و بتصدّيها للمشاكل الأكثر أهميةً وإلحاحًا، وإظهارها للصورة الحقيقية للوضع الذي نعيشه بكلّ تضاريسه وأجزائه واحتمالاته.

إنّ عالمنا تشكّله في الوقت الراهن، الاتّجاهات المتصارعة للعولمة والهُوية؛ فلقد أدّت **العولمة** بتجلّياتها المختلفة، إلى تغيير الأُسُس المادّية للحياة، ممّا أدّى إلى تغيير مفاهيم المكان والزمان، نظرا لتشكّل فضاء جديد، للتدفّقات في مجال الثقافة السياسة والاقتصاد؛ هذا التنظيم الاجتماعي الذي تولّد عن العولمة،انتشرت ملامحه وطبعت الثقافات المتنوعة بطابعها المتميّز.

بعد تدفُّق موجات العولمة، ظهرت تعبيرات شتّى عن الهُويّات الجماعية، والتي تسعى لتحدّي العولمة والنزعة العالمية، وذلك باسم التفرّد الثقافي أو ما يطلق عليه عادة، بالخصوصية الثقافية، في محاولة الشعوب السيطرة على حياتها وبيئاتها. تتّضح هُويّة أمّة ما باختلافها عن أمّة أخرى لغويا، أو دينيا ،أو عرقيا ،أو سياسيا، قوميا أو تاريخيا؛ فأساس الهُويّة **الاختلاف** بين "**الأنا والآخر**".

تعدّ الهُويّة ظاهرة بارزة، لها حضورها الواضح في أدبنا، فلقد جمع العصر الراهن بين المتناقضات التي نتجت عنها أزمات مختلفة؛ فالمجتمعات التي تدرك أهمّية الهُويّة ومفاهيمها ،تُصبح قادرة على تحديدها وتطويرها، بما يتلاءم ومعطيات الحضارة ومنجزاتها، وبما يُمكّنها من التوافق والانصهار مع

[1]- محسن جاسم الموسوي – **الرواية العربية النشأة والتحول** – الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1988، ص 188.

الآخرين بسهولة، مع حفاظها على خصوصيتها الثقافية و**الحضارية**. إنّنا نتطلّع اليوم إلى الرواية بوصفها، «الجنس الأدبي الأقدر على التقاط الأنغام المتناثرة لإيقاع عصرنا المتغيّر، والتجسيد الإبداعي لهمومه المؤرّقة، وذلك في سعيها إلى اقتناص تفاصيل المشهد المعقّد، والعدائي لعالمنا المعاصر، وتقليم براثن قمعه، التي تبدأ من الإتّباع داخل الثقافة الوطنية، وتنتهي بالمبدأ نفسه في العلاقة بالثقافة العالمية خصوصا في تصارع تحوّلاتها المتدافعة صوب **العولمة** التي تفرض علينا إعادة طرح أسئلة الهوية، والخصوصية على نحو جذري»[1].

كانت الرواية ولا تزال، جنسا أدبيًا يُصوّر الواقع بتناقضاته، يُظهر الكاتب من خلاله قُدرته على النفاذ إلى بِنية المجتمع ومطارحة قضاياه، خصوصا في ظّل طموحها للتصدّي للهموم الكبرى التي طرحها التطوُّر المذهل للبشرية في العالم والمنطقة، وبحثها عن مشروع حضاري إنساني.

دخل سؤال **الهُويّة** مرحلة جديدة مع نهاية القرن العشرين، بعد سلسلة من تجارب النهضة واجتياز أنماط من الغزو الثقافي والحضاري؛ فاشتدّت عمليات الصراع حوله، كردّ فعل على مُحاولات التوحيد القسري، في الجوانب الثقافية والاقتصادية على مستوى العالم، وظهرت بوادر هذا الصّراع، في الجدل العنيف المحتدم حول الحضارات بين الصراع والحوار.

لقد أثارت مقالة عالم السياسة الأمريكي **هنتجتون** عن "**صراع الحضارات**" جدلا عالميا، بعد أن تحوّلت إلى كتاب واسع الانتشار؛ فهذه المقالة تدّعي« أنّ الحضارة الغربية في مرحلة تحوّلها الراهنة، ستدخل حتمًا في صراعات مع حضارات أخرى، على أساس حروب المستقبل هي الحروب الثقافية»[2] قد تكون هذه الرؤية جزءا من موقف عام، أو صورة منه وبالطبع؛ «لا سبيل إلى اتّخاذ موقف إلاّ بمشروع يقوم به الفرد مرتبطا بما يحيط به من عوامل، يتجاوزها بمشروعه إلى غاية له يحاول

---

[1]- د .جابر عصفور – **زمن الرواية** – الهيئة المصرية العامة للكاتب، القاهرة، 1999، ص 19.

[2]-ينظر: :صموئيل هنتنغتون ،**صدام الحضارات و إعادة بناء النظام العالمي** ،تر: مالك عبيد أبو شهيوة ،محمود محمد خلف الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان الجماهيرية العربية الليبية ط1 1999 ص14/15

بها التعبير عن حالته الحاضرة» [1]، ومن هنا يكون مهمّا إلقاء النظر على العوامل التي أثّرت في نظرة الذات إلى الآخر، والآخر إلى الذات.

إنّ العديد من الأعمال الروائية التي كتبت عن لقاء الشرق والغرب أو العرب و الغرب، حرصت على أن تنعكس ملامح الهُويّة القومية على إبداع كُتّابها، خاصّة التي قدّمت أبطالها أو بعض شخصياتها عربا في مساحات الغرب، أو مع أشخاص غربيين؛ فقلد سجّلت هذه اللقاءات في الغالب تجارب حقيقة لكتاّبها، تجلّت في **صراع** حاد بين **هُويّة الذات والآخر**؛ صراع للقيم كما هو الحال في روايات سهيل إدريس، وتوفيق الحكيم، وعبد الرحمن منيف، ومحمد أزوقة، «تكاد مقولة الآخر تكون مقولة مؤسّسة لرواية العربية(...) أولا من حيث نشأة الرواية وظهورها كنوع أدبي طارئ ومستحدث، ما كان مقيضا له أن يرى النور قبل صدمة اللقاء بالغرب، فالرواية كنوع أدبي تكاد تكون بالتعريف "فنّ الآخر"(...) ثانيا من حيث البنية الروائية، فلنا أن نلاحظ أنه ليس من قبيل الصدفة أيضا ان يكون لـ "الآخر" دور كبير في البطولة». [2]

استأثرت العلاقة بين "الذات والآخر"، بين "الشرق و الغرب"، بالمحاور الفاعلة لعدد من الروايات العربية؛ إذ كثيرا ما لجأ الروائيون إلى تناول هذه العلاقة من خلال تناوُل شخصيات غربية متباينة، كان لها فعلها المميَّز وحَرَكيتُهَا وتأثيراتُها المختلفة في صنع النسيج الروائي.

بدأ الروائي العربي مع قدوم هذا القرن، في الخروج النسبي على« الشرنقة و**الإطلاقية** في النظر للآخر، بعدما كان مُتمحورا حول الذات الفردية والقومية، ينظر إلى الآخر من خلال ذاته، فيراه جنسا خيرا مطلقا أو شرّا مطلقا؛ على نحو ما بدا عليه الفكر الغربي خلال فترته المعروفة بالمركزية الأوروبية، مُتمحورا هو الآخر حول الذات، لا ينظر إلى الآخر إلاّ عبر موشُورها». [3]؛ لكن الفكر الغربي ما فتئ أن شهد نَقلةً أخرى؛ في محاولة للخروج إلى مساحة للتفاعل الإيجابي وإيجاد سبل للتواصل الحضاري الهادئ، في إطار السياق الثقافي الواسع.

---

[1]- محمد غنيمي هلال –**الموقف الأدبي** – دار العودة بيروت 1977، ص120.

[2]-جورج طرابيشي-**صورة الأخرى في الرواية العربية_ ضمن كتاب صورة الآخر ناظرا ومنظورا إليه**، الطاهر لبيب مركز دراسات الوحدة العربية الجمعية العربية لعلم الاجتماع .ط1بيروت ،أغسطس1999-2007ص797-798

[3]- ينظر: نبيل سليمان-**وعي الذات والعالم_** الدار العربية للعلوم ناشرون الأولى، بيروت لبنان 2010 ص9-8

تستدعي دراسة **تمثيلات الآخر** في الأدب، أن يمتلك الدّارس مقدرةً كبيرةً على التقاط الجوانب والمظاهر الأدبية التي لها علاقة **بحوار الحضارات**؛ وهي جوانب لا تقتصر على الآخر الأجنبي، بل تشمل أيضا الآخر الموجود داخل مجتمعنا وحضارتنا، فالعلاقة بهذا الآخر الجواني لا تقلّ أهمّية عن العلاقة بالآخر الأجنبي، بل قد تفُوقُها من حيث الأهمّية؛ لذا فمن الأهمية بمكان أن ندرس تمثيلاته الأدبية، وصولاً إلى معرفة أفضل لذواتنا، وتحديدا لدعائم هُويّتنا، وتلك مساهمة قيّمة في حوار الحضارات.

إنّ التحوّل في الهُويّة ، ليس معزولا عن التفاعلات الداخلية والتأثيرات الخارجية في حياة كلّ مجتمع، بل هما العاملان المحرّكان؛ يرى عز الدين المناصرة في كتابه "**الهُويّات والتعددية اللغوية**" (**قراءات في ضوء النقد الثقافي المقارن**) أنّ «الهُويّة تصلُح مجالا مهماّ للنقد الثقافي، وهنا يفترض أن نستعين بكلّ مناهج العلوم الإنسانية الممكنة، ليس من الزاوية النظرية فحسب، بل ننطلق بالعكس، أي ننطلق من واقع الهُويّات في العالم في تشكّلها ونموّها واندثارها ومُقوّماتها وانغلاقها وانفتاحها»[(1)]؛ لأنّها بمنزلة الرصيد التاريخي الذي يستمدّ منه الأفراد انتماءهم، وتتشكّل بموجبه شخصيتهم الفردية، والجمعية، والوطنية، والقومية، ومنها يستمدُّون تطلّعاتهم وآمالهم المستقبلية.

إنّ نظرية **صدام الحضارات،** جاءت مُعبِّرة عن التوجُّه الجديد، ومرافقة للتحوّل المرحليّ الذي اتّضحت ملامحه في الفترة الأخيرة، وهذا يستدعي نظريتين متعارضتين: بين من يدّعي الصراع كهُويّة ثابتة بين الحضارات لا مناص منه لأنّه حقيقة أزلية، مبررا به الحروب والنزاعات لأهداف استراتيجية وسياسية ، وبين النظرية الطوباوية، حول **تصالح الحضارات والديانات،** وهي ضرب من الحُلم، يستبعده الدارسون لاستحالته، فكيف يمكن أن يتحوّل العالم من جحيم إلى نعيم، في مساحة وئام لا ترقى إلى الواقع وتحجُب حقيقته، و« لا شكّ من هذا أنّ نظرية الصّراع أو الوئام، لا تعكسان الواقع

(1)– عز الدين المناصرة – **الهويات والتعددية اللغوية** – دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2004، ص13.

الحضاري ولا السلوك البشري، القائم في الوقت نفسه على الإغراء والإقصاء فلا ذات بدون الآخر، ولا آخر بدون الذات، ولا شرق بدون غرب ولا غرب بدون شرق»[1].

إنّ من دواعي فهم الآخر، أن نعرفه عبر شكل من أشكال ثقافته وهو الأدب، لاستقصاء حركية الأنا فيه وفهم ظواهرها؛ وهي محاولة مُهمّة لإدراك هذا الآخر، لتقريب الثقافات المتعدّدة وفهم خصوصياتها ، فالمساءلة حول الذات والآخر، ليست في جوهرها إلاّ دعوة إلى الارتقاء في حضن علاقة حضارية، من درك المواجهة إلى مصاف الحوار؛ بحثا عن لقاء جديد بين الإنسان وأخيه الإنسان؛ لقاء يتطلّع من خلاله إلى تحقيق غائية الوجود الإنساني؛ ألا وهي التعارف قال تعالى: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** » سورة الحجرات الآية (13).

يحوي النّص القرآني على «شرعية معرفية إطلاقية، وهو إذ يتصف بهذه الصفّة، إلاّ من أجل تلكم الذات المتلقّية الموحّدة، التي راحت تؤمن به إيمانا جازما وقاطعا، الأمر الذي يجعلنا فعلا نحترم الطرف الآخر مهما كان المقام الذي يحتله، فنبتعد حينها عمّا تتحلّى به الغيرية من نظرة تحقيرية لا تعطي للطرف المتلقي المستمع حقّه الوجودي المعرفي بل حتّى الخلقي»[2].

يحيلنا هذا المنطلق في العلاقات الإنسانية إلى طرح السؤال التالي: إذا كانت طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر تقوم على المعرفة، **فما مدى معرفتنا بالآخر؟** وأهمّ من هذا، **ما نوع المعرفة التي يمتلكُها كلّ طرف؟ وكيف امتلكَها؟ هل المعرفة التي نملكُها فرضتها حاجة الأنا لمعرفة الآخر؟**

ب- الأنا والآخر تجلّيات وتداعيات:

تعدّ قاعدة معرفة **"الأنا"** قاعدة أساسية تسترعي الاهتمام في بناء المجتمع، والمقصود بمعرفة "الأنا" هو وجوب حصر ومعرفة الأصول الحضارية والثقافية والتاريخية، التي نشأ بموجبها المجتمع

[1]- ينظر: محمد شوقي الزين –**الذات والآخر، تأمّلات معاصرة في العقل والسياسة والواقع**– دار الأمان الرباط، ط1، 2012، ص10.

[2]-لزعر مختار: **مقال بعنوان: النّص القرآني بين شرعية المعنى وغيرية المتلقي**. حوليات التراث، مجلّة محكمة تصدر عن كلية الآداب. جامعة مستغانم، أعمال الملتقى الدولي حول "اللغة والغيرية" الجزائر. العدد 06 جوان 2006 ص62.

وتكون سببا في تطوّره أو تدهوُره، فمن هذه الأصول تتشكّل صورة المجتمع وأفكاره وعاداته اليومية. أمّا القاعدة الثانية التي يعتمد عليها بناء المجتمع، فهي معرفة **الآخر** «ويعتبر بعد الآخر، ومعرفته والمسافة التي بيني وبينه، هي القواعد التي يُبنى عليها المجتمع المتحرّك، الذي هو أولا نتاج عالمنا الداخلي، وثانيا نتيجة لعملية تطويرية للتداخل الحاصل بين الأنا والآخر، وعالمنا الداخلي هو مبعث الأفكار المنتجة والمحافظة على المجتمع».[(1)]

يقصد بالآخر المجتمع **الأجنبي المتميّز بخصوصياته** عن المجتمع الأصل، هذا التعارض في الأفكار والقيم، هو العنصر المحرّك للمجتمعات، بفضل ما ينشأ من صراع معنوي تزداد معه رغبة الأفراد في الحفاظ على كلّ ما هو ذاتي خاص، وتجاوز الآخر بإنتاج فكر جديد متجدّد، واستحداث قوانين باستمرار: «إنّ الأنا والآخر وجهان لعملة واحدة، مفروض على بني البشر التعامل على أساسها لقضاء مآرب الكينونة الوجودية».[(2)]

إنّ علاقة الأنا بالآخر، تجسّد ثنائية قائمة في طبيعة الحياة ،بين طرفي هذه الثنائية علاقة جدلية لا ينبغي إلغاؤها أو تجاهلها؛ وهي تعني في الحالات كلّها أنّه يستحيل وجود الواحد منها دون وجود الآخر، أو معرفة الواحد منها دون معرفة الآخر.

اهتم الباحثون على المستوى السوسيولوجي "**بالأنا والآخر**" المختلف فكريا أو عقيديا، وفي الوقت نفسه، بالذي ينتمي إلى عرق أو ثقافة أو مجتمع واحد مع الآخرين، وهنا يأتي الاختلاف من داخل ما نسميه تعميما جماعة "**النحن**" نفسها، وتصبح الفكرة أو العقيدة أو الأيديولوجيا وطنا جديدا، أو مجتمعا يجمع المنتمين إليه؛ وبالتالي لا تخلو ثقافة من الثقافات من تمثيل للذات أو للآخر، فالتمثيل هو الذي يُعطي للجماعة صورة ما عن نفسها وعن الآخر، وهو الذي يضع لهذه الجماعة معادلا لما يسميه بول ريكور **Paul Ricoeur** «الهُويّة السردية للجماعة» [(3)] ولذلك نلاحظ دائما

---

(1)- Suzie Guth : **une sociologie des identités est-elle possible-Acte du colloque « sociologie IV**, Torne III, edit L'HARMATON, 1994, p21.

(2)-بشير بويجرة محمد- **الأنا، الآخر ورهانات الهوية في المنظومة الأدبية الجزائرية**. منشورات دار الأديب. 2007 ص10.

(3)- ينظر: بول ريكور- **الهوية والسرد**- تأليف حاتم الورفلي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. 2009 ص129.

أنّ الذات تسعى إلى معرفة الآخر، من خلال تلمسّ بِنيته، وتركيبه ومواصفاته وماهيته، «فالقدرةُ على الخروج من دائرة الذات إلى ما هو خارجها، تعني الثّقة بالذات من جانب، وتعني قدرتها على أن تمُتحن بما تملك من رؤى وأفكار من جانب آخر»[1]

إذن لأنّه لا يمكن فهم **الذات** بدون فهم **الآخر**، ينبغي الاعتراف بوجود علاقة شَرَطية وجدلية بين الذات والآخر، حيث يصبح الآخر شرطا لتحرّر الذات من ذاتيتها، ولا تتحقق الذات في الواقع إلاّ بالتفاعل مع الآخر؛ «إنّ الآخر يشكّل مساحة أخرى لحركة "الأنا" وامتدادا طبيعيا لتلاحمهما معا في شبكة معقّدة من العلاقات؛فالآخر نتاج انفتاح الأنا، ولولا "الأنا" ما كان "الآخر" ولولا الآخر ما كانت حركة "الأنا"»[2]

ومن هذا المنطلق نتوصّل إلى أنّ «الأنا مكون للآخر ومدرك له، والأنا متداعية في نزعتها الفردية، وقويّة متماسكة بحضورها القويّ و**انفتاحها** على الآخر، وفي ذلك تضمحل هذه النزعة بشكل أو آخر، والآخر متداع، ومتهالك في نزعته الفردية **المنعزلة**، ومتفاعل في كيمياء علاقته بالأنا، لأنّه جزء من أنا المجموعة، أو الأنا المعبّر عن الكلّ في صيغة الأنوات، هنا يبدو الأنا متفاعل مع غيره من الضمائر الأخرى، غير مستغن عنها، يحتاجها وتحتاجه وهي غير حاضرة إلاّ بحضوره».[3]

يُشكّل الوجود الفردي للشخصية في مواجهة العالم الخارجي، أحد اهتمامات النصوص السردية العربية، وهي نصوص وظّفت أحداثا ووقائع ومحكيات، لطرح قضايا تخصّ طبيعة الوجود الفردي في تفاعله مع الآخر، و مع المحيط السوسيولوجي.

وتأسيسا على ذلك، لامست النصوص الروائية المعاصرة جوهر القضية **الإنسانية**، بتركيزها على الذات وإبراز انشغالاتها وخصوصياتها؛ فالرواية في تعاملها مع الذات، ترصد القلق الذي يسكُنها في مواجهتها للحياة؛ فالذات لم تعد في موقف المتلقّي المستكين، بل أضحت تتعامل مع عالم يقوم على وتيرة أخرى أكثر تعقيدا .

---

[1]- ينظر رقية العلواني وآخرون- **مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية**- دار الفكر، دمشق، 2008 ص144.

[2]-أحمد ياسين السليماني- **التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر**- دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع .دمشق سوريا ط1ص107

[3]- المرجع نفسه، ص107-108.

اتجّهت الدراسات الحديثة إلى **الاهتمام بالذات،** في نماذج من الرواية العربية من خلال ضمير المتكلم "الأنا"، هذه الذات التي لم تلق عناية بارزة في النظريات النقدية إلا مؤخّرًا، فلقد ظلّ هذا المفهوم مُلتبسا، غامض المَداخلِ لدراسته في الأدب، مُتباين الممارسة ومتعدّد الغايات، فالخلط شديد في هذه الدراسة بين الذات والشخصية، وبين الذات في الأدب والذات في الفلسفة، يرجع هذا الخلط إلى تنوُّع مفهوم الذات وصعوبة حصره، لذلك تجاذبته العديد من العلوم والمعارف، «تعدّ **الذاتية** مجال **وعي** الإنسان بإمكانياته، في ضوء إمكانيات الآخرين والتصرّف وفقا لهذا الوعي في حدود ما يجب وما لا يجب، ولذا فهي مجال شعوري يرتبط بقدرات واستعدادات الشخصية، ودرجة التزامها بالقيم المفضّلة عند المجتمع». [1]

يحيلنا هذا القول إلى حقيقة مفادها أنّ الذاتية مستوى **معرفي وإدراكي،** وأنّ الذات هي الإحساس بأهمّية القيم، وتقديرها والالتزام بإتّباع فضائلها، وهي التي تسلك ما يرضي الأخلاق والعقل الاجتماعي، كما« أنّها مكوّن علائقي بين الأنا وغاياته وآماله، وبين المجتمع وأعرافه ومعتقداته وأنساقه القيمية ؛ ولهذا تعدّ الذات مجالا للحركة وامتدادا سلوكيا لكلّ خصوصية اجتماعية»[2]

يعرّف علماء الاجتماع الذات على أنّها «بناء يفترض وجوده باعتباره أساس تحقيق التكامل والاتّصال بين خبراتنا جميعا، أي الأساس الذي يجمع بينهما في كلّ منظمّ ومتّصل»[3]، ومعنى هذا القول أنّ "الذات" في مفهومها، تقوم على أساس الوحدة المتكاملة بين أفراد المجتمع الواحد، ولا تقوم هذه الوحدة إلاّ بالاتّصال بين مختلف النشاطات الفكرية أو المادّية؛ التي يُمارسها الأفراد وهذا ما يُحقّق بناء المجتمع على أساس **التكامل والاتّصال.**

أمّا عالم الاجتماع كاولي(**cooly**) «فإنّه يرى أنّ الذات تنمو من المخالطة مع الآخرين، وأنّ الأصل الاجتماعي لحياة الإنسان، يأتي عن طريق أواصر الاختلاط أو المعاشرة مع الآخرين»[4].إنّ ما

---

[1]- .عقيل حسين عقيل– **"منطق الحوار بين الأنا والآخر"**– دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت لبنان ط1 يناير 2004، ص99-100.

[2]-المرجع نفسه ، ص102

[3]- مصطفى سويف وآخرون– **معجم العلوم الاجتماعية**– الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1975 ص277.

[4]- الربيع ميمون– **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقة**– سلسلة الدراسات الكبرى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1980، ص325.

يتحدّث عنه كاولي(**cooly**)هو عملية **الاتّصال** بين الأفراد التي تتحقّق بالعمل، وبهذا يتموضع مفهوم الذات عند علماء الاجتماع ، في مساحة التكامل و**التواصل** بين الظواهر الاجتماعية المختلفة، وعلاقة الفرد بعالمه الخارجي.

إذا كان مفهوم الذات لدى علماء الاجتماع يُعرَّف بمعنى التكامل والتواصل بين الظواهر الاجتماعية المختلفة، وعلاقة الفرد بعالمه الخارجي، فإنّها عند علماء الأخلاق« ترتكز في مفهومها على **وعي** الإنسان كفرد، ووعيه ضمن مجموعة أفراد، وبفضل هذا الوعي يتوصل الإنسان إلى تحقيق ذاته، ومراقبتها وترتيبها»[1]

وبهذا يلخّص علماء الأخلاق الذات بأنّها «وعي الإنسان لذاته كشخصية لمكانته في نشاط الناس الاجتماعي المشترك، وبفضل وعي الذات يكتسب الإنسان القدرة على مراقبة الذات وإمكانية التوجيه الهادف لتصرفاته وضبطها.» [2]، تواصلت جهود الفلاسفة وتضاربت آراءهم، ليتحوّل "الأنا" إلى مضمار يُؤسّس لفلسفة جديدة بأبعاد حداثوية، تفاعلت نتائجها واستنباطاتها في مجالات الفكر والثقافة والأدب؛ « أفرز الأنا في الفلسفة عديدا من المقولات المهمّة، منها المتعلّقة بعلاقة الذات بالذات نفسها، وعلاقتها بالوعي والوجود وعلاقة الذات بالآخر، وعلاقة **الوجود بالآخرية** »[3]

فلقد «صار الأنا موضوعا محوريا في كنه الأنساق التركيبية للفلسفة، حينما أطلق ديكارت عبارته الشهيرة "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، ورأى في إطارها أنّ الأنا يخصّ الجوهر المفكّر ويختص بفكر الإنسان وتفكيره.»[4]

إنّ الوجوديين هم أكثر الفلاسفة« انشغالا بالبحث عن إشكالية الأنا وتساؤلاته، إذ منحت الفلسفة الوجودية مساحة من اهتمامها لموضوع "الأنا"، وكشفت عن عديد مجالاته، فلقد أولاها

---

[1]-إيغوركون -**معجم الأخلاق**- -تر: توفيق سلوم دار التقدم موسكو ط 1ص226.

[2]-المرجع نفسه ص226.

[3]-أحمد ياسين السليماني- **التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر**-دار الزمان للطباعة والنشر (سبق ذكره)ط1ص91.

[4]-روزنتال بودين وآخرون - **الموسوعة الفلسفية**-: تر: سمير كرم- دار الطليعة: بيروت ط5 1985، ص517.

كيركجور سرن *S.Kierkegaard رائد الوجودية عنايته وتجلىّ ذلك في كتابيه "الفلسفة" و"العقل الوجودي"، بعد "كيركيجور Kierkegaard بسنوات عديدة ، نشر الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر Martin Heidegger (1889-1976) كتابه الهام "الوجود والزمان" 1927 " Etre et Temps"» [1]، فيه إشارة إلى كركيجور ***KeirKegaard*** على أنّه مؤسس الوجودية، هذا الفيلسوف الكبير الذي تمحورت فلسفته-كما ذكر عبد الرحمن بدوي في كتابه شلنج- حول الإنسان؛ «هذا الإنسان الحيّ بقلقه وهمومه ومخاطرته وتجاربه وآلامه ومصائره»[2] وكان لدعوته وإشادته بالفردية، والاهتمام بتحليل الوجود الإنساني أبلغ التأثير في فلسفة هيدجر**Heidegger**، الذي توسّع بالنظرة الوجودية إلى مجال الانطولوجيا الوجودية، وهو العلم الذي يدرس الوجود بذاته، هذا المجال الذي لم يشغل عند كيركجور " **Keikegaard** " إلا حيّزا بسيطا.

يمثّل تحليل هيدجر **Heidegger** لمبادئ الوجود، طموحا مُهمًّا لاستقراء ملامح النفس البشرية واستقصاء لمفهوم الذات، إذ يرى أنّ «الوجود في كلّ مكان، وهو وجود الإنسان، ووجودنا نحن هو الذي ينبغي أن نبدأ البحث به، إذ لا توجد نقطة ارتكاز أقوم من الإنسان»[3].

أي أنّ الإنسان موجود في العالم بين الكثير من الموجودات الأخرى، ويقيم معها علاقات ديناميكية، لديه إمكانات كامنة تُمكِّنه من التعامل بطريقة إيجابية وفعّالة مع العالم الخارجي، «فالوجود في العالم عند هيدجر **Heidegger** هو وجود معاش ومرتبط مع الآخرين، وهو الوجود الحقيقي أو الأصيل حيث تشعر "الذات" بذاتها، وتتحمّل مسؤولية تحقيق وجودها؛ إنّ الوجوديين يرون أنّ

---

*- **مع بداية القرن العشرين ،أصبح اسم كيكجور**: يحظى باهتمام كبير في الدوائر الأكاديمية الألمانية ، ويحظى بتقدير شديد كفيلسوف وكلاهوتي وشاعر على السواء .من 1909إلى 1922 ظهرت أعمال كيكجور الكاملة بالألمانية مما أوجد مناخا فكريا هاما ،وخلال الثلاثة عقود الأخيرة عمت عبقريته الآفاق من دوائر أكثر اتساعا من خلال ظهور الوجودية ؛هذه الحركة الحديثة في فلسفة الحياة ربما هي الحركة الوحيدة التي تحظى بأكبر اهتمام ،قد استلهمت على نحو مباشر سورين كيكجور الفيلسوف الدانماركي. ربما تبدأ الإشكالات من نطق اسمه ،فالنطق الصحيح لهذا الاسم **كيركجور** وليس **كيركجارد** كما هو الشائع في اللغة العربية فالمقطع الأخير من اسمه **gaard** ينطق جور "**gor**" راجع في نطق اسمه كتاب "والتر توري Walter tourie وهو من كبار المتخصصين في هذا الفيلسوف بعنوان . Soren Kierkegaar راجع كتاب: "**كيركجور رائد الوجودية تأليف د.إمام عبد الفتاح إمام ج1 دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1982 ص19**.

(1)-أحمد ياسين السليماني -**التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر**-ص92

(2)-عبد الرحمن بدوي- **شلنج**- المؤسسة العربية لدراسات والنشر بيروت ، ط2، 1981، .ص73

(3)- عبد الرحمن بدوي-**موسوعة الفلسفة**- المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ج2، 1984، ص421.

الوجود الحقيقي للذات هو **الوجود الماهويّ**، لأنّ الصلة فيه بين الذات وبين نفسها، وهذه الذات إذن فردية إلى أقصى حدود الفردية، وهذه الفردية، أو هذا الأنا، هو إذن الوجود الأصيل الذي أصدر عنه في كلّ أفكاري وأفعالي»[1].

إنّ المبدأ الأساس للفلسفة الوجودية، يتمثّلُ في كون« الإنسان ما هو إلاّ ما يصنعه من نفسه، وأوّل خاصية جوهرية لوجوده، هي أنّ وجوده لا يشبه وجود الشيء ،لأنّه لا يبدو أبدا كنسخة من هذا الصنف أو ذاك، والخاصية الثانية هي أنّ قانون هذا الوجود هو التغيير من فرد إلى آخر ومن هنا لي الحق في أن أقول أنا»[2] وهذا القول **إقرار بالاختلاف والتعدّد والتميّز** بين الأفراد والجماعات، فإن كان "الأنا" هو ذاته نفسها، فإنّ كل ما ليس "بأنا" يصنّف بكونه آخريته.

اهتّم علم النفس بالثنائية الجدلية "**الأنا" و"الآخر**"، وبالعلاقة الإشكالية بين "الأنا" و"الذات"، وكان له نظرة خاصة، مُؤطّرة بمنطلقاته الفكرية وإجراءاته الخاصة، تأسّس التحليل النفسي عند علماء النفس، على التركيز على الظواهر الشعورية،و لكنّها« اتّسمت بالقصور، لإبقائها الكثير من مظاهر السلوك الإنساني عصيّا على التفسير، وصعبا على الفهم».[3]

إذن ظهور بمدرسة التحليل النفسي، وبروز مؤسسها "فرويد سيجموند **Seigmund Freud**" (**1856–1939**)، يكشف الحياة العقلية اللاشعورية، وتوسيع دائرة فهم السلوك الإنساني هذه التجربة الفرويدية تعتبر الأولى، والرائدة في سياق الدراسات النفسية وتحديدا موضوع الشعور.*

لقد «وقّع فرويد **Freud** مرحلة جديدة في الدراسة النفسية، بتحديده لمكوّنات الجهاز النفسي الثلاث:الشعور، ما قبل الشعور، واللاشعور، شكّلت هذه الآراء مقدمة مهمّة لنظريته الجديدة، التي توصّل فيها إلى وجود أقسام ثلاثة للجهاز النفسي: الهو، الأنا، الأنا الأعلى، لكل جزء

---

[1]- عبد الرحمن بدوي-**دراسات في الفلسفة الوجودية**-المؤسسة العربية للدراسات، ط1، 1980، ص422.

[2]- عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ج2، 1984ص141.

[3]- انظر: محمد عثمان نجاتي مقدمة كتاب_ **"سجموند فرويد" "الأنا و الهو"** -تر: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق القاهرة، ط5، 1988، ص12.

*- **الشعور**: قصد به **فرويد**، "ذلك القسم من العمليات النفسية التي نشعر بها وندركها" انظر: محمد عثمان نجاتي **سجموند فرويد" "الأنا و الهو"** (مرجع سبق ذكره) ص14.

وظيفته وخاصيته، مكوناته، مبادئه، وديناميته، إنّها تتفاعل معا تفاعلا وثيقا، بحيث يصعب، إن لم يكن مستحيلا، فصل تأثير كل منها»[1] بقدر ما أفضت إليه هذه النظرية من بروز لافت لـ "الأنا بوصفه مكوّنا رئيسا في التركيب النفسي، تجلى موضوع "الأنا" مصطلحا نفسيا مهيمنا، أخذت عنه باقي العلوم الإنسانية، وتصاعدت جوانب دراسته لافتة إليه العلماء والباحثين.

إنّ الأنا"، "الأنا الأعلى" و"الهو" في علم النفس التحليلي **الفرويدي،** تشغل مكانة هامة جدّا، وتُعتَبر العناصر التكوينية للجهاز النفسي؛« "فالأنا" هي السبب الأساسي للأفعال المعرفية، ووعي الذات هو أساس الشخصية، يسمي "**سجموند فرويد**" النفس البشرية بشخصيتها وذاتها "بالأنا والأنا هي الذات، والذات هي كلّ ما تشتمل عليه من خصائص، وسمات نفسية وعقلية، ومزاجية ودفاعية، من أفكار وطموحات، وصراعات(...)وحاجات نفسية كالحاجة للحبّ والانتماء، أو الأمن وتحقيق الذات، وغيرها من الحاجات والدوافع.» [2] وبالتالي يمكن القول بأنّ الذاتية **مستوى معرفي إدراكي،** كما تدّل الذاتية على التمسُّك برغبات المجتمع وقيمه التي تميّزه عن غيره من المجتمعات الأخرى، ولهذا لا يمكن أن يكون الإنسان ذاتيا ما لم تتجسّد قيم المجتمع في أفعاله وسلوكه، ويدّل هذا على أنّ الذاتية يمكن أن تكون على مستوى الفرد، ويمكن أن تكون على مستوى الجماعة، أو على مستوى المجتمع بأسره.

الذاتية إذن: سلوك وأفعال، وليس انطباعات فكرية فقط وعليه؛ فإنّ الذاتية محتوى عناصر القوة والضعف، قد يتّم التمسك بها كما هي، وقد يتمُّ تجاوزُها إلى ما هو أفضل، في هذه الحالة يحدث التغيير إلى ما هو أفضل على المستوى الإنساني.

إنّ الغاية التي ينشدها الباحث عن الذات في جانبها النفسي «هي بحث في حسّ الحياة، وبحث في الانعتاق، يعني اكتشاف الحقيقة، حقيقة تظهر، وتتجلى بصورة دائمة الجدّة، وتصنع معرفة

---

(1)- ك.هول، ج، لندزي، **–نظريات الشخصية–** تر: فرج أحمد فرج، قدري محمود حفني، لطفي محمد فطيم، مراجعة لويس كامل مليكة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971، ص53.

(2)-شاكر عبد الحميد- **الذات والآخر في عملية الإبداع**، مجلة سطور المصرية، القاهرة العدد23 ديسمبر 1996، ص63.

الذات من الإنسان كائنا حرّا»[1]، وبالحرية يتوصّل الإنسان إلى إنشاء مجتمع جديد يعيد إليه إنسانيته، تمتدّ فيه جذور الأخوّة ويُتيح فيه للإنسان التعامل مع الطبيعة، بالخلق لا بالتدمير ويكتسب فيه كلّ فرد شعورا بذاته، **فالشعور بالذات هو المصدر الأساس للهُويّة**، وإنّ هذا الشعور المسمّى الذاتية هو الجوهر الموحد لشخصية كل فرد.

قدّم علماء النفس دراسات قيّمة، في سياق الكشف عن العلاقة الإشكالية بين "الأنا والذات"، وعن مجاهل العلاقة الجدلية بين "الأنا والآخر"، وأهمّ هذه الدراسات ما قدّمه كارل جوستاف يونغ " **carl Gustav jung** "؛ «فالأنا عنده هي مركز الشعور وهي أحد النماذج الأصلية الكبرى للشخصية، وهي ما يعطي الإحساس بالاتّساق، والتوجيه عند المستوى الخاص بالحياة الشعورية، وهي تميل إلى مواجهة كلّ ما يمكن أن يهدّد هذا الاتّساق الهشّ للشعور وتحاول الأنا أن تقنعنا بأنّنا ينبغي أن نخطط، ونحلّل خبراتنا بشكل واع، أمّا الذات فهي الهدف الذي يطمح الأنا للوصول إليه إنّها المكوّن الأكثر تكاملا، وارتقاء من الأنا"، وهي النموذج الأصلي المركزي»[2].

استطاع "يونغ " **jung** في الواقع أن يفرّق بين "الأنا" و"الذات"، وهو يرى في هذا التفريق منطقا إنسانيا، في تقدير "يونغ" **jung**" «الذات كيان يفوق "الأنا" تنظيما، ويدّل على الشخصية بكلّ تفاصيلها العقلية والبدنية، وبالتالي يعرّف جوستاف يونغ "الأنا" وفقا للحساسية القائمة بين الأنا والذات، بأنّها محتوى الذات الوحيد الذي نستطيع معرفته، تشعر الأنا التي أنجزت تفرّدها أي الأنا المتفردة، كأنّ شخصا مجهولا يحيط بها».[3]

وبالتالي: "الأنا" عند يونغ «مركّب يشكّل مركز **الحقل الواعي** ، وعن التمايز بين الأنا و"الذات" يرى يونغ أنّ الأنا هي موضوع وعي، في حين أنّ الذات هي موضوع كلّية النفس بما فيه اللاوعي»[4] نتوصّل من خلال هذا القول إلى أنّ "الأنا"جزء من "الذات"؛ هو العقل الشعوري الذي يتكون من المدركات الشعورية الذكريات والأفكار، و هو المسؤول عن شعور المرء بهُويّته، واستمراريته، أمّا الذات

---

(1)- ماري مادلين دافي- **معرفة الذات**-تر: نسيم نصر، منشورات عويدات، ط3، بيروت، باريس، 1983، ص10.

(2)-. شاكر عبد الحميد، **الظلّ والقناع: أنا تبحث عن ذاتها**- مجلة إبداع-العدد السادس يونيو، 1998، ص132.

(3)-كارل غوستاف يونغ-**جدلية الأنا واللاوعي**-تر: نبيل محسن دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية سوريا، ط1، 1997، ص63.

(4)-المرجع نفسه ، ص58.

فهي تعادل النفس أو الشخصية الكلية، إنّ الأنا عند "يونغ **jung**" مركز الوعي في مواجهة اللاوعي.

إنّ "الذات" أو "الأنا" مركز شخصيتنا، إنّها لا تنمو ولا تفصح عن قدرتها، إلاّ من خلال البيئة الاجتماعية، وإنّ الشعور بـ "الأنا" لا يبرز دون أن يكون مصحوبا بذوات الآخرين؛ فهناك دائما حلقات **موصولة** لتركيب **التفاعل** بين الذات والآخر، سواء كان الآخر فردا أو جماعة، أو فضاء جغرافيا، أو مقابلا جنسيا، وهذا ما يستدعي طرح مفهوم الغيرية كما تمثلتها النصوص السردية التي تباينت منطلقاتها.

إنّ الأنا في الدلالة المعجمية العربية، « ضمير متكلّم قائم بذاته ولذاته، مستقلّ عن غيره، مسكون بنزعته الفردية، ولكنّه متوسّع في علاقته بالضمائر الأخرى، يقوم بدور محوري متحفّز بكونه ذاتا مركزية، ولقد تمّ التأكيد على مركزيّته و محوريته في الدراسات النفسية والفلسفية. تتحدّد مساحة "الأنا" بين نظرة الفردانية وعلاقة الآخرية، "فالأنا" مكوّن للآخر مدرك له»[1].

إنّ الآخر لا يمكن أن يكون **آخر** من دون أن يكون في داخله **"أنا"**، فكلّ آخر تتداخله "أنا" ولكن الأنا ليس بالضرورة يتداخله آخر، ولكن لا يكتمِلُ إحساسه بنفسه دونه، ولقد فسّر علماء النحو هذه الحقيقة فقالوا: «إنّ أنا لا تثنية له من لفظه إلاّ "بنحن"، ويصلح "نحن" في التثنية والجمع، فإن قيل: لِمَ ثنُّوا أنت" فقالوا "أنتما"، ولم يُثنُّوا أنا؟ قيل: لما لم تجز أنا وأنا لرجل آخر لم يُثنُّوا، وأما "أنت" فثنُّوه بأنتما، لأنّك تُجيز أن تقول لرجل: أنت، وأنت لآخر معه، فلذلك ثُنِّي، وأمّا إنّي فتثنيتُه إنّا، وكان في الأصل إنّنا، فكثُرت النونات فحذفت إحداها وقيل "إنا" وقوله عزّ وجلّ: إنا وإياكم (الآية) المعنى إنّنا وإنّكم»[2]، ينطوي هذا القول على دلالة واضحة بأنّ **الأنا** مولّد **للآخر** والآخر ينال" أنت"، وال" أنتم"، وإذ استقرّ "الأنا" في المعجم العربي بكونه « شيئا واحدا، فلقد جاء الآخر بفتح الخاء، بكونه أحد الشيئين، داخلا في سياق يحكمه طرفان "الأنا"، وهذا "الآخر"،

---

[1]–أحمد ياسين السليماني–**التجليات الفنّية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر**–دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع دمشق سوريا، ط1، 2009، ص58.

[2]– ابن منظور– **لسان العرب**– للإمام العلامة ابن منظور–630هـ–711 هـ نسقه وعلّق عليه ووضع فهارسه دار التراث العربي، مكتب تحقيق التراث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، ط3 (طبعة جديدة منقحة 1413هـ–1993 م)، ص160.

والآخر مكتسب لصفة الغيرية، فقد جاء بمعنى غير، ربّما للتمييز به عن غيره من "**الأنا" وآخر** ثان له»[1].إنّ الآخر عبارة عن مفهوم جوهري، من مقوّمات الذات فلا آخر بدون "الأنا"، ومن هنا كلّ وجود غير الأنا هو "الآخر" بالنسبة إليها.

إنّ معرفة الذات، تفتح آفاق **التعرّف** على الآخر **بعُمقه الإنساني**، وعندها يتمكّن "الأنا" من قبول "الآخر" كما هو وتَفهُّمه، مُتخطِّيًا الحواجز والصعوبات، والمشاكل العقيمة التي يواجهها في التواصل معه (أي الآخر). لا شكّ أنّ معرفة الآخر معرفة حقيقية أو قريبة من الواقع، بعيدة عن الوهم والمتخيّل، تُؤهّل "الذات" أو "الأنا" لاتخّاذ موقف أقرب إلى المعقول، بعيدا عن التطرّف.

إنّ «محاولة معرفة الآخر، تستدعي فكرة وجود تلازم بين الذات والآخر، واستخدام أيّ منها يستدعي تلقائيا حضور الآخر، ويبدو أنّ هذا التلازم على المستوى المفاهيمي، هو تعبير عن الطبيعة الآلية التي يتم وفقا لها تَشكُّل كلّ منها، فصُورتنا عن ذاتها، لا تتشكّل بمعزل عن الآخر لدينا ، وهذا التلازم بين الصورتين، أبرزته دراسات العلماء النفسانيين والاجتماعيين، الذين اهتمّوا بالقضايا المتّصلة "بالذات" وبالآخر، ولقد طوّر جيمس مارك بالدوين **J.M.Baldwin** رؤية تفاعلية اهتّم فيها بعلاقة الذات بالآخر، حيث شدّد على أنّ "الأنا والآخر" مولودان معا»[2] وبالتالي لا يمكن أن يكون هناك "أنا" دون "الآخر"، فكلاهما مرآة للآخر.

إنّ التّسليم **بالوعي**؛ هو تسليم **بإدراك** الذات من حيث هي فرد إذْ «لا تستقيم الحياة الإنسانية دون الوعي، وهذا الوعي المتبلور من جدل الحياة والمعرفة، هو وعي بقدرة الذات على التعامل مع السياق الذي تتحرَّك فيه، واكتشاف عناصره ومُكوّناته؛ أي الآخر بالمعنى الواسع لمفهوم الآخر، فالقدرة على الخروج من دائرة الذات إلى ما هو خارجها، تعني الثّقة بالذات من جانب، وتعني قُدرتها على أن تُمتحَن بما تملك من رؤى و أفكار من جانب آخر »[3]. يرتكز هذا القول على نقطة محورية وهي أنّ الوعي هو المحدّد الرئيسي للآخر، والقادر على تصوّره وإقرار وجوده ومعرفته،

[1]- ابن منظور- **لسان العرب**- للإمام العلامة ابن منظور-630هـ-711 هـ نسقه وعلّق عليه ووضع فهارسه دار التراث العربي، مكتب تحقيق التراث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، ط3 (طبعة جديدة منقحة 1413هـ-1993 م)، ص151-152.

[2]-د.فتحي أبو العينين- **صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي**، مجلة القاهرة العدد 131، أكتوبر 1993. ص92.

[3]-رقية العلواني وآخرون- **مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية**، دار الفكر، دمشق، سوريا 2008، ص144.

وبالتالي ماهية الآخر، ومواصفاته وفهمه، وأساليب التواصل معه تُحدّدُ في ضوء هذا الوعي، وفي الحالات كلّها نتوصّل إلى أنّ "لا آخر بدون الأنا".

إنّ **اكتشاف الآخر** عملية ممتدّة في الزمان، لا تتوقف أبدا وذلك بسبب التفاعل الإنساني بين الأمم والشعوب والثقافات، في أوقات السلم والحرب على السواء، إنّ «صورة "الآخر" ليست سمة ثابتة من سمات الثقافة السياسية، بل تخضع لعدّة تأثيرات ،ومن الممكن أن تتغيّر تغيّرا سريعا في حيّز زماني قصير، وكلما وضعنا تصوّرا للآخر، نحتاج إلى تحديد ولو ضمني لما هو غير الآخر(...) إنّ الآخر يستدلُّ عنه عبر مستويات مختلفة، هي الجنس، أو الطبقة أو الموقع في السلطة العامة(...) وهي مستويات كثيرا ما تتشابك (...)كما أنّنا لسنا دائما إزاء آخر نفسه(...)غير أنّه لا وجود للآخر إلاّ بوجود من يصوغه بصفته مهزوما أو مُنتصرا، وخارج هذه المعادلة يندثر الآخر إلى العدم، ويصير بلا مدلول». [1]

إنّ **صورة الآخر** هي رهن الظروف والتوقُّعات، في عمليات **الاتّصال والتفاعل**، إنّنا «غالبا ما ندرك الآخرين عبر تشكلات صُورية، تخضع لإجراءات التحوّل والانتقال، والمفارقة للوقائع الموضوعية من أهمّ أنماطها ؛فالصور النمطية **Clishés**التي تحضُر في سياق أسلوبي معيّن، تحمل معها مقوّمات الجاهزية التي بلورتها الرؤية الذاتية لكيانات الغير،ومع **تعدّد** الصيغ النمطية **لإدراك** الآخر، تبقى الصورة لا صادقة ولا كاذبة ولا متناقضة، ولا مستحيلة(...)غير قابلة للتفنيذ أو الإنكار، والسنن التي تُحرِّكُها أولاً هي سنن القراءة والتأويل »[2].وبالتالي فصورة الذات وصورة الآخر قابلتان للتغيير والتعديل، رغم ما قد يبدو عليهما من ثبات.

إنّ ما يتشكّل لدينا من صُور لذاتنا وللآخرين، لا تكون دائما وفي جميع الحالات نَقيّة محدّدة لذاتنا، بل غالبا ما يَختلطُ فيها الواقعي بالمثالي، ويتداخل فيها الداخلي (رؤيتنا لحقيقة أنفسنا) بالخارجي (أي ما نرغب في إظهاره للآخرين من صفات خاصة بنا)، وقد تتشكَّل **صورة الآخر** لدينا من عناصر انتقائية، وهو ما نريد إثباته في أذهاننا عن هذا الآخر.

---

[1]-دلال البدري: "**الآخر أو المفارقة الضرورية** " ندوة (صورة الآخر) الجمعية العربية لعلم الاجتماع الحمامات- تونس، 1997، ص17.

[2]-رجيس دوبري- **حياة الصورة وموتها تر:** فريد الزاهي، دار افريقيا الشرق الدار البيضاء، 2002، ص46.

يأخذ الآخر أهمية خاصة لبروز **"الأنا"**،« باعتبار أنّ "الأنا" مشروع وُجود لا يتحقق إلاّ من خلال "الآخر"، ولا تتّضِحُ صورة الآخر إلاّ من خلال طبيعة العلاقة التي تنسجها الأنا معه بطريقة إيجابية أو سلبية. لذا يظلُّ استجداء عودة الآخر، وحضوره مطلبا وجوديا للذات في أن تصبح الأنا آخر»[1].يؤكد محمد نور الدين أفاية من خلال هذا القول على أهمّية الآخر **للذات**، ومن ثم فإنّ الأنا لا ترى إلاّ من خلال الآخر فالعلاقة مُتبَادَلَة، وتُؤسِّس دربًا من التفاعل بين الطرفين، ويترتّبُ على هذا أنّ« "الأنا" و"الآخر" في تفاعلهما، تتشكّل في وعي كلّ منهما صورة للآخر ليست إعادة إنتاج له، وإنّما هي صورة جديدة. ويبرز في هذه العلاقة شعور الذات **بالانتماء**، أو اكتساب حدّ أدنى من الهُويّة ،وتساعد اللغة في إقامة جسور من **الحوار** بين **"الأنا/الآخر"** بحيث تتجاوز أن تكون مجرّد وسيلة للتعبير، أو أداة للتواصل، وتبادل المشاعر والأفكار، للتحوّل إلى «مَسْكَنِ الكائن ومأواه، كما يقول هيدغر وبها يعمل بشكل واع، أو لا واع على صياغة **هُويّته** وإعلان ذاته» [2].

إنّ إشكالية "**الأنا والآخر**"، "الذات والآخر"، ثنائية جدلية تعهّدتها علوم ومعارف كثيرة بالبحث والدراسة، لتُغطِّي هذه الثنائية العلوم الاجتماعية والنفسية، والأدبية والنقدية. لقد تناولت هذه الدراسات في مُجملها الوضع البشري كمجال، يَحصُر الذات الإنسانية في وُجودها بمجموعة من الأبعاد والمستويات، وخاصة البُعدُ الجماعي أو العلائقي الذي يتناول مفهوم "الغير"، ليتحدّد كأنا آخر، وكذات مماثلة ومختلفة عن الأنا.

انطلاقا من هذا الوضع المزدوج لوجود الغير بين **التماثل والاختلاف**، طرحت ولا تزال إشكالية العلاقة المعرفية بين الأنا والغير؛ فإذا كانت المعرفة هي نشاط فكري للذات العارفة حول موضوع المعرفة، وإذا كان الإنسان قد تحدّد في الفلسفة باعتباره "ذاتا" مُفكِّرة مقابل الأشياء والموضوعات، فهل يمكن معرفته باعتباره غيرا؟ هل معرفة هذا الغير ممكنة "كذات"، أم مستحيلة باعتباره موضوعا؟ هل يمكن معرفة الغير (الآخر) و**التواصل** معه مثلما أتعرَّفُ وأتواصلُ مع ذاتي؟ أم

[1]-محمد نور الدين أفاية- **الهوية والاختلاف**- إفريقيا الشرق،، الدار البيضاء، (د.ط)،1988 ص21-59.
[2]-المرجع نفسه، ص12.

أنّ معرفة الذات لذاتها تكتسي يقينًا لا تكتسيه معرفتها للغير؟ هل يُمكن النفاذُ إلى أعماق الآخر والتعاطف معه؟ فما هي حدود معرفة الذات للآخر في النصوص السردية.

إنّ مراجعة **تحوُّلات** "الأنا" في سياقها التاريخية و ملامحها البارزة، يكشف عن **تحوُّلاتها**، وصراعاتها، وإشكاليتها المعاصرة، تلك التي صوَّرها السرد العربي المعاصر؛ ولن تبرز الصورة إلاّ إذا اعتمدنا قراءة مُستجلية لظواهر "الأنا" وإشكالياتها الرئيسية قراءة عميقة فاهمة لها، **ولمكوِّناتها المتَّصِلة** بمكونات الآخر، بواسطة نصوص "الأنا" الكاشفة عن علاقتها بالآخر.

تَشكّل الآخر في قراءات نصوص الأنا الداخلية، والخارجية طرفًا مُهمًا فاعلاً، فلا يمكن أن نجد نصًّا بدون **آخر**"، ولا لآخر فيه من دون "**أنا**"؛ فهما شريكان في سردية النّص. النصّ إذن حمّال لثنائية صادرة من الأنا ومن الآخر، فمهما شَكّلت الأنا ذاتها في النّص، فإنّ القارئ يدرك فيه الآخر، ومهما حاول الآخر تهميش الأنا وإقصاءه؛ فإنّ "الأنا" قائم في النص ذاته.

إنّ المتُون السردية عامة وفي الرواية الجديدة بالذات، «تجذب مختلف الاهتمامات بموقعها السحري، الفنّي والمترابط بإمكانيات كُتّابِها، وقُدراتهم على استجلاء الظواهر الشخصية والتاريخية، واليومية الاجتماعية.فالرواية جنس سردي بات مُنفتحا على الواقع، وتغيّراته يسعى كتابه للتعرّف على الذات، وتحديد ملامح هُويّتها الخاصة ومحاولة التمييز بينها وبين الذوات الآخر، فالرغبةُ في إدراك الكيان الذاتي، صار قضية بالغة الحساسية، فمشكلة الهُويّة هي القضية الأولى التي تلحّ على مجمل الأعمال، والأسئلة المؤرّقة التي تستلهم الخبرة الفَتِيّة كلّها، يمكن تلخيصها وبلورتها: **من أنا؟ من أنت؟ أواحد أم أكثر**» [(1)].

تتّبع بحثنا الموسوم "**بالهوية بين الأنا والآخر في أعمال أمين معلوف**" الرّحلة الطويلة لأمين معلوف في عالم الخلق والإبداع، وحرصه الدائم على معالجة قضايا حيوية، لها صلة وثيقة بتاريخنا المعاصر؛ وربما أبرزها تلك الرؤية الاستشرافية التي قدّمها كتابُه "**اختلال العالم**"؛ حيث شخّص

---

(1)- إدوارد خراط،- **ما وراء الواقع، مقالات في الظاهرة اللاواقعية- الهيئة العامة لقصور الثقافة**، سلسلة كتابات نقدية، القاهرة العدد 86، 1997، ص245.

المؤلّف من خلاله علامات اختلال فكري واقتصادي وبيئي، دفعت بالهُويّات إلى الانفلات والانزلاق، يقترح معلوف في مُنجزه الفكري، مُساهمة فاعلة في مشروع الإنقاذ العالمي بحكمة أكبر.

أمين معلوف أحد أبرز الكتّاب المعاصرين؛ الذين سبروا بعمق ثقافة الحوض المتوسط، كمساحة رمزية للتعايش والتسامح. أديب وصحافي لبناني من مواليد **25** فبراير **1949** ببيروت درس الاقتصاد والعلوم الاجتماعية في مدرسة الآداب العليا، وجامعة القدّيس يوسف في بيروت ولج عا لم الصحافة واشتغل مُحرّرا اقتصاديا في جريدة النهار البيروتية، وبالقسم الدولي للصحيفة.

سافر إلى فرنسا وأقام فيها منذ العام **1976**، بعد اشتداد الحرب الأهلية اللبنانية، ليتولّ مهمّة رئيس التحرير في مجلة "إيكونوميا" الاقتصادية، ثم في مجلة "جون أفريك"، تفرّغ أمين معلوف للكتابة الروائية منذ الثمانينات بعد النجاح المدوي الذي عرفته روايته "الحروب الصليبية كما رآها العرب*[*]* **1983** عن دار النشر لاتيس **Lattés** ، كما صدرت له العديد من الأعمال الأدبية والفكرية، من بينها على الخصوص "ليون الإفريقي" **1986**، التي نال عنها جائزة "الصداقة الفرنسية

*- **الحروب الصليبية كما رآها العرب:** كتبها أمين معلوف باللغة الفرنسية- وهذا حال كل أعماله- عام 1983، والتي فتحت له أفاقا واسعة، بعد النجاح الذي لقيته في فرنسا وسائر البلدان، ولقد صدر هذا الكتاب في مرحلة دقيقة، كان الحوار فيها بين الشرق والغرب، يشوبه سوء التفاهم، وكانت قضية الحروب الصليبية مثار جدل تاريخي، وديني بين المؤرخين والعلماء العرب، والمستشرقين الغربيين وعلماء الاجتماع والسياسة.

*-**أعماله:** للكاتب أيضا: **القرن الأوّل بعد بياتريس** (1992) **صخرة طانيوس** (1993) موانئ الشرق (1996) **الهويات القاتلة** (1998) **رحلة بالدسار** (2000) **الحب عن بعد** (2001) ، **بدايات** (2004)، **الأمّ أدريان** (2006)، **خلل العالم** (2009) **التائهون** (2012). هذه الأعمال أهلته لنيل جوائز عالمية عدّة وخاصة جائزة "**الصداقة الفرنسية العربية**" عام 1986 عن روايته "**ليون الافريقي**"، وجائزة "**غونكور**t**Goncour**" كبرى الجوائز الأدبية الفرنسية عام 1993 عن روايته "**صخرة طانيوس**"كما أقيم له بمدينة "أوبيدور" الإسبانية، حفل التتويج الرسمي بمناسبة حصوله على جائزة "أمير أستورياس للآداب عام 2010، وتعتبر هذه الجائزة، أرفع درجة في سلم الجوائز التقديرية، التي تمنحها الدولة الاسبانية في ثمانية مجالات إبداعية وفكرية مختلفة ونبيلة لهذا الاستحقاق، يلتحق "أمين معروف" بركب كبار الأدباء العالميين الذين حظوا بشرف هذه الجائزة كالإسباني "كاميلوخوسي سيلا"، والبيروفي "ماريو يارغاسيوسا"، والألماني "غونترغراس"، والألباني "إسماعيل قاداريه"كما أعلنت جائزة "الشيخ زايد للكتاب" في 17 من نيسان أبريل 2016 قرار الهيئة العلمية ومجلس أمنائها، بمنح لقب "شخصية العام الثقافية" في دورتها العاشرة للكاتب اللبناني باللغة الفرنسية، "أمين معروف" وجاء في مسوغات الجائزة أنّها ذهبت إلى معلوف «**تقديرا لتجربة روائي حمل عبر الفرنسية إلى العالم كلّه، محطات أساسية من تاريخ العرب، وتاريخ أهل الشرق بعامة، وسلّط أضواء كاشفة على شخصيات نذرت نفسها لإشاعة الوئام والحوار الثقافي بين الشرق والغرب، وأعاد خلق تجارب فذّة ومغامرات مؤثّرة، وتميّز في هذا كلّه بأسلوب أدبي جمع مفاتن السرد العربي إلى بعض منجزات الحداثة الغربية الكتابة الروائية، وكتابة البحث الفكري**» ينظر: "**أمين معلوف بطل ثقافة"، متاح على شبكة الانترنت**: شهرية الكتب العدد 2، السنة الأولى، مايو 2016، ص 03 http://www.e.kutub.com

العربية" عام **1986**، ورواية "سمرقند" **1988**، و"حدائق النور" **1991**، ترجمت أعماله إلى سبع وثلاثين لغة.

لا يكفّ **أمين معلوف** في جميع كتاباته عن الدعوة إلى الفكر العولمي، وثقافة إنسانية تزول معها الحدود والعوائق الفاصلة، كما يتبنىّ الكاتب الخطاب اللّين مع الآخر، في بحث عن فضاء مشترك، يكون فيه هذا الآخر طرفا إيجابيا في الحوار.

تبتدئ حكاية **أمين معلوف** مع موضوع الهُويّة ؛حين هجر وطنه لبنان عام **1976**، بعدما رأى الأثر المدمّر للهُويّات القاتلة، ليستقرّ في فرنسا هاربا من جحيم حرب أهلية بين المسلمين والمسيحيين. يَصِلُ الكاتب اللبناني إلى فرنسا في السابعة والعشرين من عمره **1976**، و هناك يبدأ في ممارسة الهُويّة المزدوجة، ويدخل عالم الإبداع الروائي بعد إكماله لدراسة التاريخ، ويغدو واحدا من أبرز كتّاب العالم المعاصر، «مؤكدا في كلّ مرّة يُسأل فيها: هل يشعر أنّه فرنسي أم لبناني، فيجيب بقوله: هذا وذاك، وتأتي الإجابة لا من قبيل الحرص على التوازن والمساواة، وإنّما من قبيل الإيمان أنّ ما يصنع هُويّته، هو وعيه العميق بأنّها أصبحت تقاطعًا بين تخوم بلدين ولغتين أو ثلاث، والعديد من التقاليد الثقافية. فهو نصف لبناني، ونصف فرنسي، **والهُوية المزدوجة** من هذا المنظور لا تتجزّأ ، ولا تتصارع حتىّ وإن توترّت مُكوّناتها، وهو لا يرى نفسه وحيدا في ذلك، فالأمر نفسه موجود لدى أي شاب فرنسي، يولد من أبوين جزائريين أو مغربيين أو صربيين...الخ.» [1]

لا مكان عند "**أمين معلوف**" لهُويّة **صافية** أو **خالصة،** لأنّها في نظره هُويات قاتلة، وهي وجه آخر **للتعصّب** والعنصرية و**التمركُز** حول الذات، و إقصاء تلقائيّ للآخر؛ لهذا نلحظ في كتاباته انحيازا واضحا إلى فكرة الهُوية المركّبة والمتحوّلة، وبالتالي تتحدّدُ المسارات الكبرى لتجربته السردية في محطّات ثلاث: أولها هَوَسُ الارتحال، ثانيها الانتماء الثقافي المرِن، وثالثها التحوُّل الدائم؛ «تشكّل الهُويّات السردية بتنوُّعاتها وتمثيلاتها الثقافية، الخطاب المركزي في مشروع الروائي اللبناني **أمين معلوف،** إذ تُمثِّل رواياته: "القرن الأول بعد بياتريس"، و"سمر قند"، و"صخرة طانيوس"، و"ليون الافريقي"،

(1)-جابر عصفور –**الهوية الثقافية والنقد الأدبي**- دار الشروق (مصر القاهرة)، ط1، 2010، ص343.

و"حدائق النور" و"موانئ الشرق"، و"رحلة بالدسار"، جدل الهُويّات القاتلة وتمثيلاتها وتحبيكاتها الثقافية وتأويلاتها.» [1]

لقد أدرك **معلوف** أزمة الصّراع القائمة في رحم الكتلتين الشرقية والغربية، وحاول الكشف عن حقيقة تصادم الثقافات والمخاييل والقيم، «في مرحلة مفصلية من تاريخنا ؛ونحن نمرّ بتحدّيات حضارية لم يسبق لها مَثيل، بقوّتها وهَجمَتها المندفعة وآلياتها المتطوّرة، فنحن لسنا أمام تحدٍّ واحد من التحدّيات (...) ولا يمكن أن نُدير ظهرنا له، ولكنّنا أمام **تحدّيات الوُجود الحضاري** كلّه والهُويّة الثقافية ومكوّناتها، يلحق بنا إلى عقر دارنا، ولا يمكن أن نختبئ منه.» [2]

يحتلّ **معلوف** مكانة مرموقة في عالم الرواية المعاصرة ؛على اعتبار غزارة أعماله الأدبية وجَودَتِها، التي شكّلت حَدثًا ثقافيًا وأدبيًا، لأنّها نَقلت إلى الغرب ومباشرة عبر لغة من لغاته؛ وِجهَة نظر الشرق، كما أنّها قدّمت جوانب مشرقة في الحضارة العربية، الهدفُ منها بناء حوار حضاري من نوع جديد. يحلم أمين معلوف بعالم تنفصلُ فيه الحاجة الروحانية عن الحاجة إلى الانتماء، عالم لا يستخدم فيه الدين كوشيجة بين إثنيات متحاربة.

يخاطبنا **أمين معلوف** في أعماله الفكرية والروائية، ليؤكّد على أنّ **الطّائفية** لا تشجّع على تفتّح الديموقراطية إطلاقا، فهي إنكارٌ لفكرة المواطنة، ولا يمكن بناء نظام سياسي متمدّن على هذا الأساس. تناول أمين معلوف صراع **الأنا والآخر** (الشرق والغرب)، من خلال **فضاءات منفتحة** على التعدّد العرقي والثقافي، مركزّا على قضايا **الهوية والانتماء**، بكثير من الإسهاب والحرص الشديد.

[1]- ينظر: ضياء الكعبي –**جدل الهويات القاتلة وتحبيك التاريخ**– قراءة ثقافية تأويلية في خطاب أمين معلوف الفكري والسردي العدد 12846، 25-05- 2013 www.ekutub.com

[2]- أمين معلوف –**الهويات القاتلة**: دار الفارابي، بيروت، تر: لبنان نخلة بضون، ط1، 2004، ص18.

الفصـــل الأول

الـهُويّة؛ المفهوم والتمظهرات في الخطاب الروائي المعاصر

المبحث الأول: الـهُويّــة من الدلالــة إلى الإشكالية: المفهوم، التطور، التحـوّل.

المبحث الثاني: تمثيـــلات الـهُويّــــــة في الروايـــة العربيـــــــة

المبحث الثالث: أسئلــــة الـهُويّــــة وتقلّباتـــها في الروايـة المعاصـــرة.

يقول ابن عربي :

وقد كنتُ قبل اليومِ أُنكِرُ صَاحِبِي ...إذا لمْ يَكُنْ دِينِي إلى دِينِهِ دَانِ
فَأصْبَـحَ قَلْبِي قَابِلاً كُلَّ صُورَةٍ...فَمَرْعَـــى لغِـــزلانٍ ودِيــرًا لرُهْبَــانِ
فمَسجِدُ أوثانٍ وكعبَةُ طَائـفٍ...و ألْـواحُ تـورَاةٍ ومُصْحَـــفُ قُــرآنِ
أَدِينُ بِدِينِ الحُبِّ كيف تَوجَّهَتْ...ركَائِبُهُ فالحُبُّ دِينِي و إِيمَانِي

كمال اليازجي، أنطون غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية..

المبحث الأول: الهُويّة من الدلالة إلى الإشكاليّة: المفهوم، التّطور والتّحول.

أ- مفهوم الهُويّة: لغة واصطلاحا:

يعترضُ مفهوم **الهُويّة** في راهننا المعاصر، تعدّد التصوّرات وتشابك مقارباتها المنهجية في ظلّ عهد جديد للإنسانية، تباينت فيه المشارب الإيديولوجية والتقويمات الحضارية، وارتبك فيه موقف الأنا من الآخر بتصوّرات مسبّقة، تتراوح بين التغيّر والثبات.

من مفارقات العصر الراهن، أن يبلغ التقدّم العلمي والتقني أوّج تفوّقه ويزداد توسّعا واستخداما ؛سواء لتحسين الظروف الحياتية، أو لبسط الهيمنة باستخدام لغة الردع والإقناع، بينما يزداد وسواس الانطواء والانعزال تأجّجا، وتتصاعد دعوات الانغلاق والنرجسية، وتنحدر القيم و تتشظىّ الهُويّات، ليكون من نتائج ذلك،«نشوء ظاهرة الأقليّات المهاجرة و الشرائح الاجتماعية المنبوذة من قبل الحضارة المعاصرة، التي أفرزت مفاهيم وثنائيات احتضنتها فلسفة الاختلاف وأهمّها؛ (الأنا والآخر)، أو (الأنا والهم)،(المسلم/ المسيحي)، (الشرق /الغرب)، (التسامح /العنف)، وغيرها من المفاهيم والثنائيات الواصفة للآخر والمشخصة لصلات التفاعل مع الغير، و المكوّنة لنسق انتظام الهوية والمغايرة»[(1)]، بل لقد أصبح الاختلاف تيارا فكريا متميّزا وطيفا معرفيا، ينتمي إليه الباحثون والمفكرون الغربيون، الذين اشتركوا في انتقاد الهُويّة والمركزية الأوروبية.

لقد انتقلت هذه الموضوعات من مَرجعيتُها الفكرية، إلى حقول الدراسات النقدية والثقافية؛ من خلال أعمال "جاك دريدا("**Jaques Derrida**)، و"ميشيل فوكو"(**Michel Foucault**)، و"بول ريكور" (**Paul Ricœur**)، و"جوليا كرستيفا" (**Julia Kristeva**)، ومارتن هايدغر (**Martin Heidegger**)، وغيرهم .

إنّ تفاعلات العالم ومعضلاته، تشمل الوجود البشري في كلّ الأصقاع، وما يشكّل الخصوصية، هو ما يرتبط بتجربة الفرد ؛الذي لا يستطيع أن يعيش تلك الخصوصية بمعزل عن أسئلة الإنسان الجوهرية؛ مثيرا من خلالها الكثير من القضايا والإشكالات، وأهمّها إشكالية **الهُويّة**.

---

(1) ينظر: شرف الدين مجدولين –**الفتنة والآخر، أنساق الغيرية في السرد العربي**– دار الأمان الرباط ،العربية للعلوم ناشرون ط12012ص 19.

لقد صار موضوع **الهُويّة** رائج التداوُل في الأدبيات السوسيولوجية والفلسفية ،كما هو في الخطاب السياسي، «ولم يحتلّ مفهوم الهُويّة المشهد الأساسي، إلاّ نتيجة لضروب الفشل والهزائم الداخلية والخارجية، ففكرة التخلّي عن الاختلاف وفقدان الهُويّة الخاصة، استدعت بإلحاح شديد فردية الهُويّة الإنسانية، وتميّزها لتنقلب إشكالية الهوية، فتغدو تأرجحا بين قطب وحدة الإنسان وهويته الكونية الشمولية التي تهددّ الهُويّات الفرعية بفقدان خصوصيتها، وقطب التفرّد الفاصل الذي يؤكد اختلاف الهُويّات وخصوصياتها. »[1]

إنّ ضبط المفاهيم هو الركيزة الأساس لأيّ شرعية علمية، ويعتبر المدخل اللغوي والمحطّة الأساسية لتجاوز أيّ لبس، وفتح آفاق المفهوم على التخصصات المختلفة؛ إذ تعاني المفاهيم في العلوم الاجتماعية عامة إشكالية التعريف والدلالة، ويتّصل هذا الأمر بمفهوم الهُويّة.

«يتحرك موضوع **الهُويّة** ضمن حقل شديد الحساسية، لأنّه يصعبُ حصره داخل إطار نظري مُحدّد، فداخله تلتقي السوسيولوجيا بالسيكولوجيا، والأنتروبولوجيا والإيديولوجيا، إضافة إلى ذلك التقاطع الحاصل بين الذاتي والجماعي، بين الفردي والاجتماعي، بين الواحد والمتعدّد وبين الذات والمتغيّر. »[2]

تتعدّد التعريفات التي تمنح لمفهوم الهُويّة معنى خاصا، غير أنّنا نستطيع أن نختزلها هنا إلى تعريف عام وآخر خاص، فالتعريف العام تقدّمه لنا المعاجم ودوائر المعارف، خصوصا الفلسفية منها، أمّا التعريف الخاص، فنصِلُ إليه بإعادة النظر إلى التعريفات المتعدّدة، ومحاولة الخروج بها ومنها إلى واقعنا اليوم.

يعرّف المعجم الوسيط "الهُويّة" بضمّ الهاء بأنهّا: «حقيقة الشيء أو الشخص التي تميّزه عن غيره»[3]، وفي تعريفه لمصطلح "الهُوَ" من منظور التصوّف يذكر المعجم أنّه: «الغيب الذي لا يصحّ

---

[1]- ينظر :عزيز العظمة و آخرون –**الهوية**–تر: **عبد القادر قنيني** ،المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ط12005ص 15.

[2]ينظر: عزيز مشواط –**أزمة الهوية في العالم العربي ،أزمة معنى أم أزمة حضارة ؟ متاح على شبكة الإنترنيت**: http://fajrpresse.com/

[3]مجمع اللغة العربية – **المعجم الوسيط**– الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، القاهرة مصر، ط04-2004، ص 998.

شهوده للغير كغيب الهوية المعبّر عنها كُنها باللا تعيّن، وهو أبطن البواطن»[1]ويذهب المعجم إلى تحديد معنى آخر للهُوية حين تضاف إلى الكلمة "بطاقة"، أو توصف "بالنّعت" الشخصية، لتجعلنا نحصل على المصطلح "بطاقة الهُويّة، أو البطاقة الشخصية" ما يثبت فيها اسم الشخص، مولده، جنسيته وعمله، وهذا ما صار متداولا حديثا.

أمّا في كتاب "**التعريفات للجرجاني**" الهُويّة هي: «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق».[2] ومعناه أن يكون الشيء "هو"، وليس له مقابل ممّا يدلّ على ثبات الهوية.

وهو موجود أيضا في «المعاجم والقواميس الغربية في مصطلح **Identity ,Identité**، وأحيانا في مصطلح "الإنية" المشتقّ من الأنا **Ipseity** ،**Ipséité** بنفس المعنى، يستعمله الفارابي في كتاب "الحروف" في مقابل اللفظ الغربي**Altérité** أو **Altérity** ويعني الغيرية النسبية وليست كلّية، أن يحدّد انحراف الهُويّة، والتعبير عنه بلفظ **Aliénation** من لفظ **Alius** ويعني الغير. وليس للفظ الأجنبي لفظ عربي قديم مقابل، وقد ترجمه المحدثون بلفظ اغتراب، وقد يكون المقابل لفظ "اختلاف"، وأصبح التقابل بين الهُويّة والاختلاف **Identité et Différence** شائعا وفي التراث العربي "الاختلاف" أكثر شيوعا من الهُويّة، لأنّه لفظ بسيط، في حين أن الهُويّة لفظ مُركّب من الضمير المنفصل "هو" لا يتكرر».[3]

الهُويّة في معجم لاروس **Larousse** «هو حالة الكينونة المتطابقة بإحكام، والمتماثلة إلى حدّ التطابق التام أو التشابه المطلق، والكينونة هنا تتعلّق بالشيء المادّي أو بالشخص الإنساني، إنّ الأمر يتعلق بالتطابق التام ما بين باطن الشيء وظاهره، أو يتماثل التجلّيات الظاهرة لأيّ كينونة مع جوهرها العميق، بلا انفصام أو انشطار»[4].

---

[1] مجمع اللغة العربية–**المعجم الوسيط** –**الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث**–مجمع اللغة العربية مصر، ط04–2004، ص 998.

[2]–الجرجاني السيد الشريف علي بن محمد–**التعريفات**–مكتبة مصطفى ألبابي الحلبي القاهرة 1357هـ–1938م–ص 229.

[3]–حسن حنفي حسنين–**الهوية**–المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، ط 01–2012، ص 17

[4]–عبد المنعم الحفني –**المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**– مكتبة مدبولي القاهرة، ط3، 2000، ص909–910.

يتداخل مفهوم **الهُوية** مع مفهوم **الماهية**، «فالهُوية لغويّا أن يكون الشيء هو هو وليس غيره. وهو قائم على التطابق أو الاتّساق في المنطق. والماهية أن يكون الشيء "ما هو" بزيادة حرف الصلة "ما"، على الضمير المنفصل "هو" والمعنى واحد، قد يجعل البعض الماهية أكثر عمقا من الهوية، وفي اللغات الأجنبية لكل لفظ منفصل ماهية "**Essence**" من اللاتينية **ESSE** وهو فعل الكينونة، ولفظ هوية **Identité** من الضمير **Id** أي هو»[(1)]

الهُويّة إذن: موضوع إنساني خالص، فالإنسان هو الذي ينقسم على نفسه؛ فيشعُر بالمفارقة أو التعالي، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون ،بين الحاضر والماضي، بين الحاضر والمستقبل.

بالعودة إلى أصول المصطلح في الفلسفة؛ ندرك أنّ كلمة الهُوية «مولّدة اشتقها المترجمون القدامى من الـ "هو" الذي يسميّ رابطة؛ ومعناه بالحقيقة الوجود، وإنّما يسمى رابطة، فإنّه يربط بين الوجود، وإنّما يسمى رابطة؛ فإنّه يربط بين المعنيين، وبعضهم رأى أن يستعمل لفظة "هو" مكان "هست "بالفارسية و"استين" باليونانية ،رأى آخرون أن يستعملوا مكان تلك الألفاظ بدل "الهو"، لفظة الموجود، وهي لفظة مشتقة ولها تصاريف (...) رأى قوم أن يتجنّبوا استعمالها واستعملوا مكانها قولنا "هو"، ومكان الوجود الهُويّة»[(2)]

إذن "الهو" معناه «الوحدة والوجود، فهُويّة الشيء هو عينيته ووحدته، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له، وقولنا إنّه "هو" إشارة إلى هُويتِه وخصوصيته، ووجوده المنفرد الذي لا يقع فيه اشتراك»[(3)]، ممّا يحملنا على القول أنّ تشكّل الهُويّة رهين بوعي الفرد بخصوصيته، وتفرّده عن بقية الأفراد، فالفارابي يرى أنّ مفهوم الهُويّة، يعني الوجود في عمومه، و عن تصوره لهذا المفهوم يقول: «و أمّا أنا، فإنّي أرى أنّ الإنسان له أن يستعمل أيّهما شاء، ولكن عند استعمال لفظة "هو" فينبغي أن تستعمل على أنّها اسم لا أداة، والهوية المصدر المعمول الآخر».[(4)]

[(1)]-حسن حنفي حسنين-**الهوية**-(سبق ذكره)- ط 01-2012، ص 10.

[(2)]-جيرارد جيهامي- **موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي**- مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2002، ص 685-686.

[(3)]- المصدر نفسه، ص687.

[(4)]- أبو نصر الفارابي- **كتاب الحروف**-حقّقه وقدّم له وعلّق عليه: محسن مهدي، دار المشرق بيروت ط2، 1990 ص114-112

بعد أن حدّدت الهُويّة بالوجود، بدأ التساؤل عمّا يحويه هذا الوجود، و عن مكانة الإنسان في الكون، فالهُويّة تعبير عن الحرية،« الحرية الذاتية إن وجدت، فهي تأكيد للوجود الذاتي وإن غابت تعيش الذات الاغتراب(...)؛ فالهُويّة أن يكون الإنسان هو نفسه متطابقا مع ذاته، في حين أن الاغتراب هو أن يكون غير نفسه بعد أن ينقسم إلى قسمين: هوية باقية، وغيرية تجذبها». [1]

أمّا المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، فإنّه يعرّف الهُويّةَ بأنّها «اسم مشتق من حرف الرباط الذي يدلّ على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وه حرف "هو"، في قولهم زيد هو حيوان أو إنسان، وهُويّةُ الشيء وعينيته ووحدته وتشخّصه، وخصوصيته ووجوده المنفرد، كلّ واحد. وقيل إنّ الأمر المتعقّل من حيث أنّه مقول في جواب ما يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمىّ حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار يُسمَّى هُويّةً»[2].

إذن **هُويّة الشيء** تعني «ماهيته حقيقته المعبّرة عنه، حيث تتّحد الصفة بالموصوف في تشخّص متفرّد لا إشراك فيه، ولمّا كانت **الهُويّة** هي **الماهية**، فإنّ الوجود يسبق الماهية ،وليس الحال كما هو عند الفلاسفة المثاليين، من أنّ الماهية تسبق الوجود، ولا تعني الأسبقية في الزمان الأسبقية في الوجود. الماهية تتخلّق في الوجود، يصنعها الوجود ثم يحقّقها بعد أن تكتمل في جدل مستمر، بين الوجود والماهية. لا توجد ماهية مسبّقة على الوجود باسم النفس أو القدر، فذلك حدّ من حرية الإنسان، والماهية هي الحرية، والهوية هي تحقيق الماهية كفعل حرّ». [3]

تأسيسا على ما سبق من التعاريف، تتبدّى **الهُويّةُ** بوصفها المكوّن المشتمل على صفات الشخص الجوهرية، التي تجعله مميّزا عن غيره تميّزا يكسبه فرادته وخصوصيته ،والتي ستؤثر بطريقة أو بأخرى في تحديد المنظور الذي سيعتمده، ليرسم الصورة التي سيكوّنها في نفسه وعن نفسه و عن الآخرين.

[1]- حسن حنفي حسنين –**الهوية**– المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2012، ص11-12.

[2]-عبد المنعم الحفني- **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**- مكتبة مدبولي القاهرة، ط3، 2000، ص909-910.

[3]-جان بول سارتر –**تعالي الأنا موجود**– ترجمة: حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1988، ص21.

تشترك التعاريف على اختلاف مشاربها الفكرية والمعرفية، في أنّ **الهُويّةَ** «وجود وماهية غير أنّها لا تمثل جوهرا ثابتا ومتعاليا على الزمان والمكان، بل حالة متحركة ومتداخلة، إنّها صيرورة بالمعنى المجازي والتاريخي (...) والهُويّةُ من حيث هي كذلك، هي كلّ من العلاقات والصلات الاجتماعية، الاقتصادية، و الاخلاقية والثقافية، التي ترتبط باللغة والتاريخ والمصير الواحد، والمصالح المشتركة.» [1]

تأسيسا على ما ذكر، نلاحظ التركيز الواضح على البعد المطلق **للهُويَةِ**، باعتبارها جوهرا ثابتا أو ماهية، أو ميزة متماثلة ومتطابقة، هذه الأبعاد التي تحملها الدلالات اللغوية، تحيل جميعها على حقل الهُويّةِ بين الثابت والمطلق، بين الخصوصية والكونية، بين الانغلاق والانفتاح، لتتحوّل إلى خطابات تمارس تأثيرها على المجتمعات،« محددّة بأبعادها مجموعة من العلاقات تتمثّل في علاقة الأنا/ الذات بالأنا، وعلاقة الأنا بالواقع(المعرفة، الأخلاق..) في سيرورته، وعلاقة الأنا بالآخر، غير أنّ هذه الأبعاد ليست انشطارات منعزلة بل تحكمها علاقة جدلية مترابطة ومتحركة..» [2]

إنّ **الهُويّة** في مفهومها الشامل تعدّ قيمة جوهرية في حياة الإنسان؛ بوصفه كائنا ثقافيا قبل أن يكون كائنا بيولوجيا، ولا شكّ أنّ جوهر الهُويّةِ يقوم في الأساس على الانتماء الذي به يفارق الإنسان آدميته الغريزية، مرتقيا إلى آدميته المتسامية، فالانتماء في جوهره بحسب ما يؤكّد الدكتور عبد السلام المسدي في كتابه "العرب والانتحار اللغوي"،عبارة عن «مضمون وإبلاغ، أمّا المضمون: فعقيدة تكفل له الإيمان وتقيه شرّ الضياع في الوجود، وأمّا الإبلاغ: فلغة تؤمّن له التواصل الإنساني الخلاّق، فإذا تصاقبت دائرة الإيمان ودائرة اللسان، كان الانتماء إلى التاريخ، وكان الاستشراف إلى المآل؛ ومنه لا يمكن للشعور بالانتماء أن يوجد بعيدا عن دائرة المشاعر المكوّنة لشعور الهوية». [3] بالتالي؛ فالإنسان لا يستطيع أن يؤكد هُويّتَهُ الفردية، إلاّ إذا استطاع وفي الوقت نفسه أن ينطلق من الشعور بالانتماء إلى جماعة يتجانس مع أفرادها.

---

(1)-بول ريكور – **الهوية والسرد** – تأليف حاتم الورفلي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص37.

(2)-المرجع نفسه، ص37.

(3)- عبد السلام المسدي –**العرب والانتحار اللغوي**– دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، يناير 2011، ص39.

يمكن تعريف الهُويّة بصفة عامة في كونها: الطريقة التي يمكن من خلالها أن يحدّد الأفراد أنفسهم بوصفهم أعضاء في مجموعة ما، نحو الأمة الطبقة الاجتماعية، الثقافية، العرق، الجنس وغير ذلك؛ تقرّر هذه المحدّدات أنواع الهويات التي تخضع لها المجموعات، «فالفرد في كلّ المجتمعات وشتى الثقافات يتعلّم من المهد إلى اللّحد أن يستبدل قيمة نفسه، بالقبول الاجتماعي وتكامل شخصيته وروحه بالتكيّف الأخلاقي ».[1].

فالفرد لا يمكنه أن يعيش خارج إطار الجماعة أو المجتمع، باعتباره كائنا اجتماعيا ، وعليه فهوية الفرد لا يمكن فصلها بأيّ حال من الأحوال عن هُويّةِ الجماعة، أو الهُويّةِ العامة التي تعني: « شعور الشخص بالانتماء إلى جماعة أو إطار إنساني أكبر يشاركه في منظومة من القيم والمشاعر والاتّجاهات، والهوية بهذا المعنى هي حقيقة فردية نفسية ترتبط بالثقافة السائدة وبعملية التنشئة الاجتماعية ،وهناك ثانيا: التعبير السياسي الجمعي عن هذه **الهُويّة** في شكل تنظيمات وأحزاب وهيئات ذات طابع تطوّعي ،وهناك ثالثا حال تبلور وتجسيد هذه الهُويّة في مؤسّسات وأبنية وإشكالات قانونية على يد الحكومات والأنظمة». [2]

ومن هذه المنطلقات نتوصّل إلى أنّ الفرد جزء لا يتجزأ عن الجماعة؛ وبالتالي فالهُويّة الفردية تندمج ضمن الجماعة التي تشكّل هُويَّةَ المجتمع .إلاّ أنّ هناك عوامل حديثة، أسهمت في إعادة بلورة **الهُويّة** وتشكيلها وصياغتها، لتُصبح ملائمةً لعصرٍ مضطربٍ، وقوى مختلفة ومتصارعة؛ «فالهُويّةُ تستمدُّ تعريفها وحتّى بناءها من علاقتها بغيرها من الهُويّات، فهي علاقة ذات بعدين اندماجي وإقصائي، ولا يمكن أن تمارس وجودها بمعزل عن بقية الهُويّات لأنّها حالة وجودية قد يعيشها الفرد والجماعة بشكل غير واع ،كمعطى حضاري ثابت عبر التاريخ لكن ما إن تصطدم بالآخر سواء في لقاء سلمي أو مواجهة حربية ،حتى يصيبها الارتجاج حين تعيدها المواجهة إلى ساحة الوعي». [3]

[1]-نوال السعداوي _**المرأة والجنس (الأنثى هي الأصل)**-المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت،ط5، 1974، ص**57.**

[2]-خير الدين الصوابني -**الهوية في التفكير العربي الحديث**-شهادة الكفاءة في البحث إشراف سعد غراب ،جامعة تونس كلية الآداب والعلوم الإنسانية قسم اللغة العربية1992-1993، ص32.

[3]- Schnopper, Dominique, « **Existe-t-il une identité Française** » sous La. Direction de jean Claude Ruano- Borbalan. Ed Sciences Humaines Paris, 1998, P298.

يعدُّ مفهوم الهُويّة من بين المفاهيم المبهمة، إذ ليس ثمّة ما هو أقلّ تحديدا وأكثر تشتُّتاً ممّا هي عليه الهُويّة؛ «فالبحث فيها هو من المنظور الفلسفي؛ بحث في الوجود، في كينونة الإنسان والمجتمعات والعالم؛ هذه الكينونة بتاريخها وذاكرتها، وأقدارها، وحاضرها، والأشكال المحتملة لمصيرها، تهددّها مخاطر جمّة منها: أنّ الهُويّة تَقعُ على تُخومِ مجال صراعي بامتياز». [1]،ما دفع بـ "عبد الكبير الخطيبي" للقول:« إنّ الهُويّة قد تصدّعت وتمزّقت بفعل الصراعات، والتناقضات الداخلية، ثم إنّها تجد نفسها مرغمة على التكيّف مع مقتضيات الحياة العصرية، والتفتّح على العالم». [2]

ب–الهُويّة بين الحركة والثّبات:

غدت **الهُويّة** بؤرة السؤال، ومدار السّجال في الأوساط الفكرية والدوائر السياسية، وليس أدلّ على ذلك؛ من مطالعة الكمّ الهائل من الكتب والمقالات التي تناولت هذا الموضوع بالدراسة، ولكن عبثًا نحاول أن نحصل على تعريف واحد شامل لهذه الهُويّة، إنّها تزداد التباسا كلّما حاولنا الاقتراب منها، أو الإمساك بها ومردّ ذلك كونُها «من الألفاظ المتعددّة المعاني إذ لها أن تستدعي لفظ التشابه والمماثلة، أو أن يحضر ضمنها معنى الاستمرار و المَاهاة مع الذات، بأن تكون هي محافظة على مكوّناتها وقوام وجودها؛ بعض هذه المكونات يعاد ترتيبها داخل خارطة تعريفية تعيّن الذات في كل إحداثياتها موضعا وموقعا يبرّرها بما هي كذلك ليتحدّد بذلك الشخص باسمه ونسبه و قوميته وعنوانه وبكلّ ضابط يستطيع أن يحدّه ويميزه عن غيره (...) غير أنّ هذا الفهم لا يمكن له أن يختزل كلّ الذات في بعدها اللغوي والقانوني إذ هي كثافة في المعنى وتعدّد في الدلالة بمستويات متشابكة ومعقدة (نفسية اجتماعية..)، وبأبعاد زمانية يكون فيها الفرد ساعيا إلى التحكّم في كيفيات وجوده طالما استطاع». [3] على ضوء هذا القول ندرك أنّ الهُويّة ليست واقعا ثقافيا أو مجتمعيا ناجزا، وإنّما هي قيم

[1]– سعد محمد رحيم –**الذات والآخر في السرد** :**قراءة تحليلية لمعضلة الهوية في الرواية العراقية**–،**متاح على شبكة الإنترنيت**: ا لحوار المتمدن المحور :الأدب والفن العدد5046،2016-1-16 www.ahewar.org/debat/show;art/

[2]–عبد الكبير الخطيبي–**النقد المزدوج**– دار العودة، بيروت (د.ت)، ص 09.

[3]–بول ريكور – **الهوية والسرد** – تأليف حاتم الورفلي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص37.

جوهرية متجدّدة بفعل وعي الإنسان وإدراكه و ديناميته، وقدرته على مواجهة مشكلات حياته وعصره، وتخطي ما يحدّ مدارات حريته.

تحيل **الهُويّةُ** هكذا إذن «على المتعدّد والخاص والمشترك والمتمايز في نفس الوقت، كما أنّها تشير أيضا على الفردي والجماعي، الثابت والمتغير الأمر الذي يجعلها موزّعة بين تقاطبات تبدو للوهلة الأولى مستحيلة التجميع، ولا يمكن أن نقرّ لها بثابت ابستيمولوجي ولو بنوع من المجازفة مفاده إمكانية اختزال مفهوم الهُويّة بثنائية الموضوعي والذاتي في الفعل الإنساني، فأن أكون، هو أن أكون إنسانا على طريقتي الخاصة، وبالتالي أتحمّل تبعات هُويّتي»[1]

وبالتالي ليست الهُويّة بِنية مغلقة، وإنّما هي بنية متحوّلة باستمرار، إنّها تنهض على التفاعل مع معطيات الوجود ومكونّات المحيط، وبمعطيات حركة الحياة، بين الحراك أو السكون الثقافي والاجتماعي، الاقتصادي والسياسي.

يحيلنا مفهوم الهُوية باستمرار على الفلسفة كونه «موضوعا فلسفيا بالأصالة عالجه الفلاسفة المثاليون، والوجوديون على حدّ سواء، المثاليون ميتافيزقيا وحوّلوه إلى قانون الهُويّة، والوجوديون نفسيا، منعا لانقسام الذات على نفسها ومن ثم إنكار الوجود الإنساني، وقد يصبح عند بعض الفلاسفة القانون الأول في الفكر وفي الوجود». [2].

يرجع استعمال الهُويّة إلى« فلاسفة ما قبل سقراط، وخصوصا مع بارمنديسو "هيراقليطس" الأول؛ عندما اعتبر الهُويّة وحدة الوجود والفكر، أمّا الثاني فاعتبر جوهر الهُويّة في وحدة الأضداد أو اللوغوس، وهنا لا ينبغي أن ننسى مقولة هيراقليطس: إنّك لا تستحمّ في النهر مرتين، فالوجود واحد لكن داخل الوحدة يوجد التغيّر والاختلاف » [3].

تطرح بعض التعريفات مفهوم **الهُويّة** كمعطى ثابت، لكنّها عند أغلب المفكرين هي مفهوم حيوي قابل للتفاعل والتشكيل، غالبا ما يعرف مبدأ الهوية في الفلسفة من خلال المتساوية الشهيرة

[1]-بول ريكور – **الهوية والسرد** – تأليف حاتم الورفلي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009ص40.

[2]- حسن حنفي حسنين –**الهوية**– المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2012، ص9.

[3]-هيراقليطس: -**جدل الحب والحرب– ترجمة وتقديم وتعليق** :مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت الطبعة الثانية 2006ص45

[(أ)=(أ)]، إذ تفصح هذه المتساوية عن وجود علاقة تساوي بين طرفين أي بين (أ) و(أ) آخر، «فالهوية منذ بدأ تاريخ الفكر الغربي إلى اليوم تعني تطابق الشيء مع ذاته ،وقد تمّ التعبير عنها بالصيغة الرياضية أ=أ ويرى هايدغر Heidegger أنّ الهُويّة بهذا المفهوم، قدّمت دوما بطابع الوحدة؛ هذه الوحدة ليست هي الفراغ الذي يدوم ويستمر في انسجام فاتر بعيدا عن كلّ علاقة ،إنّها الوحدة التي هي في ذاتها اختلاف سيعيد الموقف الساذج الذي ينظر إلى وحدة الهوية كانسجام »[1]، فكيف إذن نعرّف الشيء بنفسه ؟وهل بالإمكان فعلا أن نتحدث داخل الهوية– هذا المفهوم المتشعّب– عن التغيير والتعدّد والاختلاف؟

يرى هيدغر مارتن **Heidegger * Martin** في مقالة "الهُويّة والاختلاف": «أنّ مفهوم الهوية قدّم دوما من خلال المعادلة الشهيرة [(أ)=(أ)]؛غير أنّ حقيقة مبدأ الهُويّة تتجاوز هذا التعريف الكلاسيكي لمفهوم الهُويّة في المعادلة [(أ)=(أ)] لا تقدّم (أ) نفسها على أنّها نفسها (أ) ،يقول

---

[1]- ينظر عبد السلام بن عبد العالي–**هايدغر ضدّ هيجل (التراث والاختلاف) دار** التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ط22006ص 84

*- **مارتن هايدغر**Martin Heidegger:.ولد المفكر والفيلسوف الألماني مارتن هايدغر في 26 سبتمبر سنة 1889، بمدينة مسكيرش (Messkirch)، من مقاطعة بادن بألمانيا. نشأ في وسط كاثوليكي، ودرس في المدرسة الثانوية اليسوعيّة بمدينة كونستانس ثمّ بفرايبورغ. وكان له اطّلاع على الفلسفة وشغف مبكّر بها، منذ أتيحت له فرصة الاطلاع على كتاب فرانتس برينتانو "الدلالات المتنوّعة للموجود عند أرسطو" الذي أهداه له صديق لوالده، وترك هذا الكتاب أثرا عميقا في هايدغر، تدعّم باطلاعه على كتابي كلّ من كارل برايغ "عن الوجود، موجز الأنطولوجيا"، وإدموند هوسرل "بحوث منطقيّة"، وهو ما جعله ينصرف أكثر نحو المباحث الفلسفيّة في أبعادها المتّصلة بالرياضيات والعلوم الطبيعيّة، ويعدل عن الوجهة التي انطلق منها، وهي دراسة اللاهوت. يعدّ هيدغر**Heidegger** الفيلسوف الألماني ،من أهمّ الفلاسفة الوجوديين الذين عنوا بمسألة الحقيقة، حيث وجّه عدّة انتقادات للنظرة التقليدية للحقيقة كونها محدّدة بالمعرفة، لا تستطيع أن تتجاوز حدودها، وبذلك مهّد هيدغر **Heidegger** لتصوّر جديد للحقيقة؛ ليصل إلى أنّ قيمة الإنسان الحقيقية في تعرضّه للحقيقة في علاقتها بالوجود، وليس بالمعرفة .في الواقع أن يكون المرء ،لا يعني فقط أن يوجد مثلما توجد الأشياء التي تجهل وجودها ولا تعي ماهيتها؛ بل يكون بالفعل ويتساءل عن معنى وجوده، ويحول هذا السؤال عن وجوده إلى علاقة تكوينية مع ذاته.وتعتبر مقولة الزمانيّة رئيسة في فلسفة هايدغر، "وهي زمانيّة يفهمها على أنّها الانفعالات الداخليّة للإنسان. والأوّلي في نظره هو "المزاج"؛ أي شكل الوعي التلقائي غير المتطوّر، والهمّ والقلق...إلخ؛ أشكال قبليّة للشخصيّة الإنسانيّة. وتكوّن هذه الأشكال الوجود الذاتي للإنسان الذي يسمّيه هايدغر "الوجود في العالم". ولهذا فإنّ عقيدة الأشكال القبليّة تصبح هي عقيدة الوجود" (روزنتال ويودين، 1987، ص565). وفي سنة 1928، تمّ تعيين هايدغر بجامعة فرايبورغ خلفاً لأستاذه إدموند هوسرل الذي بلغ سنّ التقاعد، ثم أصبح رئيساً لهذه الجامعة سنة 1933. وانتسب إلى الحزب الوطني الاشتراكي "النازي"، ولكنّه سرعان ما استقال منه، فاتّهمه النازيّون في إخلاصه، وبات محلّ غضب السلطة السياسيّة، فأرسل إلى تخوم برلين لحفر الخنادق في جبهة الراين. وبعد أن منيت ألمانيا بالهزيمة في الحرب العالميّة الثانية سنة 1945، مُنع فترة من التدريس إلى حدود سنة 1950ولهايدِغر مؤلفات عديدة نذكر منها: "الوجود والزمان" (1927)، "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" (1929)، "عن ماهية العقل" (1929)، "ماهية الحقيقة" (1943)، "رسالة حول المذهب الإنساني" (1947)، "مدخل إلى الميتافيزيقا" (1953)، "ما التفكير؟" (1956)، "الهويّة والاختلاف" (1957)، "علم الظواهر واللاهوت" (1970).توفي مارتن هايدغر في 26 ماي سنة 1976 بفرايبورغ. **متاح على شبكة الإنترنيت**: http://www.mominoun.com/article

هيدغر**Heidegger** على لسان أفلاطون والذي يتكلّم على لسان الغريب في محاورة السفسطائي: إنّ كلّ واحد منهم هو الآن مختلف عن الآخرين، ولكنّه بذاته هو نفسه بالنسبة لذاته، إنّ أفلاطون لا يقول فقط إنّ كل واحد بذاته هو نفسه ،بل إنّ كلّ واحد بذاته هو نفسه بالنسبة إلى ذاته، وما يريد هيدغر**Heidegger**قوله من خلال ما تقدم؛ أنّ مبدأ الهُويّة يفصح عن الصيغة التالية: أنّ كلّ واحد بالنسبة إلى ذاته، وأنّ كلّ واحد هو بذاته مع نفسه، لم يعد بإمكاننا أن نتمثل وحدة الهُويّة كانسجام، وأن نهمل التوسّط الذي يوجد داخل الهُويّة»[1].

يقترح هيدغر ***Heidegger*** تغيير علامة التساوي (=) بعلامة الهوية (هو) لكي تصبح المعادلة في الأخير على الشكل التالي [(أ) هو (أ)]؛ فماذا يعني أن يكون الشيء هو هو؟ وهل الشيء غير الشيء نفسه؟.

أن يكون الشيء **هو هو**؛ هو« إفصاح عن كينونة كلّ ما هو موجود ،هذه الصيغة الجديدة لمبدأ الهوية ستخبرنا بحقيقة الوجود–وجود الكائن– فكلّ كائن له الحقّ في ذاته، والوحدة مع ذاته». [2] يدعونا هيدغر **Heidegger** إلى الإنصات لنداء الوجود؛ **فالهُويّة** عنده تجسيدٌ لكينونة الكائن، «فالفلسفة المثالية النظرية التي مهّد لها كل من لايبنتز leipniz وكانط kant وهيجلHegel الذي عمل على نشرها ، منحت دورا لكينونة الهُويّة والتي استند عليها هايدغر لتحديد مفهوم الهُوية ،فهو يدعونا إلى أن نصغي بترو إلى تلاوة المعادلة أ=أ، كي نفهم أنّ(الهو) (est)يميط اللثام عن مبدأ كينونة الهُويّة ،أي كيفية كينونة كلّ ما هو موجود هو نفسه مع نفسه فمبدأ الهوية قائم على كينونة الكائن ،فلكلّ كائن ككائن الحقّ في الهوية أي في الوحدة مع ذاته »[3]

لقد أثار هيدغر **Heidegger** منذ مقالته الشهيرة عن "الهُوية والاختلاف" الفروق بين التطابق والهُوية، وبين المثلية والتطابق والاختلاف، وبالتالي إمكانية تفكير الذات باعتبارها هُويّة واختلافا في الآن ذاته،« يمكن اعتبار مقالته ،وثيقة مرجعية لتيار فلسفة الاختلاف ،حيث أوضح

---

[1]- مصطفى قشوح–**الهوية والاختلاف عند مارتن هايدغر– متاح على شبكة الإنترنيت** : http://www.anfasse.org/2010/ الجمعة 6 فبراير 2015/15:41

[2]– الموقع نفسه، 2015/15:41 http://www.anfasse.org/2010/

[3]–عادل عبد الله –**التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل** ،دار الحصاد للنشر والتوزيع ،دمشق سوريا .ط1، 2000 ص70-69

هايدغر في هذه المقالة كيف طغى مفهوم الهُويّة على الفلسفة الغربية منذ أفلاطون ، وكيف أنّ الكثير والمتعدّد، لا يمكن إدراكه إلاّ من خلال هذا المفهوم ،فالفلسفة من أفلاطون إلى هيجل هي فلسفة الحضور، ونعني بذلك أنّ الوعي لا يعترف إلاّ بما يحضر في الوعي لديه فيتّخذ شكل الدلالة والمعنى والقانون والهُويّة ،فيتطابق هكذا مقولاته، ما يعني أنّ فكر الإنسان هو مركز الكون ،غير الانقلاب الذي حصل في صف الفلسفة منذ هايدغر ومنه انطلق دريدا يقول بفلسفة الغياب(...) الفلسفة التي تقول بالآخر المغاير الذي لا ينأى عبر صيرورة الاختلاف» [1].

يوضّح هيدغر**Heidegger** هذه المسألة بالتأكيد على أنّ «ليست الذاتية**le même** هي التطابق **L'identique** ،ففي التطابق يمّحي كلّ اختلاف، أما في الذاتية فإنّ الاختلافات تنجلي وتظهر » [2].

ما يمكن استنتاجه ممّا تقدّم ذكره: أنّ لا معنى **للهُويّةِ** عند هايدغر(**Heidegger**) بمعزل عن الاختلاف «ففكر الاختلاف يرمي ليس إلى القضاء على التفرّد وتذويب الأنا، و إنّما إلى أن يغدو التفرّد ضعيفا أمام قوّة التعدّد ، والتوحّد ضيقا أمام شساعة التنوّع والاقتصار على الأنا فقرا أمام غنى الآخر ، والانطواء على الذات سدّاً أمام انفتاح الآفاق والانغلاق على النفس حدّاً أمام لانهائية الأبعاد الممكنة » [3].

تمتّد مباحث الهُويّة في كلّ الاتجاهات، وتقع في مفترق طرق اختصاصاتها العديدة، «فمن الهُويّة كمنطق صوري ورمزي، يلاحق مواطن التناقض في الأشياء (موضوع علم المنطق) إلى الهُويّة كبحث عن وحدة مفترضة للوجود تلاحق بدورها مواطن التكثّر والحركة، باحثة عن أصل مرجعي ثابت (موضوع المتافيزيقا) ف كلّ الأشياء دائر حول بحث عن "ثابت عقلي" يعطي معين متين عن

---

(1)-عادل عبد الله –**التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل**، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق سوريا .ط12000 **ص**13

(2)-Martin Heidegger–**questions**, **Identité** ,**et différence** –Gallimard- Paris1979p:281

(3)-عبد السلام بنعبد العالي –**خوف على الهوية، أم تخوُّف من الاختلاف؟**–**متاح على شبكة الإنترنيت**: على موقع مجلة الأوان الفلسفية / http://www.alawan.org

الديمومة في الزمن ،وصولا إلى تمثل العلوم الإنسانية لمسألة الهوية، باعتبارها آليات إثبات وجود فردية، وجماعية مكتسبة لا صلة لها بإحراج الماهية أو الأصل أو السكون». [1]

من هذا كلّه : ينبغي اعتبار موضوع **الهُويّة** ؛ نشاطا إنسانيا يستجيب لتغييرات الواقع وممارساته ولضرورات وإشكاليات الوجود؛ وفضلا عن ذلك هو مساحة لصراع المجتمعات- وعلى هذا- أصبحت الهُويّة قضية نظرية وعملية معا.

صارت **الهُويّة** «عنوانا لفلسفة هي فلسفة الهُويّة؛ أي أن يكون الوجود مطابقا لنفسه، دون فصام أو انقسام أو ازدواجية أفلاطونية، تطابق الروح والطبيعة، المثال والواقع دون حركة أو جدل، أو مسار كما هو الحال عند هيجل، فهي ليست فقط هُويّة رياضية أو منطقية أو فلسفية أو نفسية بل هي هوية أنطولوجية أقرب إلى وحدة الوجود عند الصوفية، فالهُويّة قد تنتقل من تجربة فردية إلى الوجود كلّه، الهُويّة ليست مجرّد ظاهرة نفسية بل ظاهرة كونية، لذا كان أفضل منهج لتناول الموضوع هو المنهج الظاهرياتي* (الفينومينولوجي) منهج تحليل الخبرات الشعورية مادامت الهوية ظاهرة إنسانية». [2]

إنّ **الهُويّة** مفهوم غامض ومعقّد ومتشعّب المداخل؛ تتفاعل داخله حقول معرفية عدّة، وتتصارع في مساحاته ديناميات الـ "أنا" و"الآخر" والنحن، الوحدة والتعدّد، التطابق والاختلاف ولقد شكّل مفهوم الهوية منذ سنين وحتى اليوم إشكالية مؤرّقة غير قابلة للتجاوز في مختلف الفضاءات الثقافية والحضارية؛ «إنّ الهُويّة التي نتغيّاها لا تولد مع الإنسان، ولا تتشكّل مرة واحدة كما أنّها ليست حراكا في داخله ، بل هي ذات علاقة وثيقة بالمحيط ،شأنها في ذلك شأن اللغة والثقافة .إنّ هُويّة الإنسان

[1]- بول ريكور - **الهوية والسرد** - تأليف حاتم الورفلي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2009، ص25.

*- **الظاهرتية**: مذهب فلسفي دعا إليه الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل 1859-.1938 ويقوم هذا المذهب على أساس أن ظواهر الوعي أو المعطيات المباشرة، والتي تتمثل في أفعال الفكر، يجب أن تكون محل الاهتمام الأول من جانب الفلاسفة، وعليهم ألا يقوموا بإصدار الأحكام على تلك الظواهر، وهو ما يُعرف بـ"مبدأ تعليق الحكم"، وهنا يشير هوسرل إلى ضرورة تحديد مصطلح (الفينومينولوجيا) بالشكل الذي يتفق مع منهجه؛ لأن هذا المصطلح وهو من مصطلحات الفلسفة، الحديثة، يقصد به دراسة كيفية تجلي الوجود الواقعي في الواقع، ولكن هوسرل يرى أن "الفينومينولوجيا" تعني الوصف السيكولوجي المحض لأفعال الفكر، والتي من خلالها نصل إلى الموضوعات المنطقية من دون السعي إلى تفسير تلك الأفعال، وهو يدعو إلى ضرورة الاعتناء باللفظ؛ لأن دلالته ومعناه يُعدّان شيئاً ثابتاً وليسا رهناً بأي تداعيات أو تقلبات. **متاح على شبكة الإنترنيت**: http://www.alittihad.ae/details.php

[2]- حسن حنفي حسنين -**الهوية**- المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ط1، 2012، ص13-14.

يرسمها ويحدّد شكلها و ألوانها ما يرد إليه من خارجه، وما تثمره علاقاته بالآخرين، ولهذا فإنّها لا بدّ أن تكون –ولو في بعض صورها جزءا من هوية مجتمعه أو تحمل على الأقل بعض ملامح هذا المجتمع». (1)

إذاً مفهوم **الهُويّة** مثل معظم مفاهيم العلوم الاجتماعية «مفهوم هُلَامِي وواسع يحتمل الكثير من المعاني والتفسيرات وكثيراً ما يتم خلطه مع مفاهيم أخرى مثل (الثقافة، الخصوصية، القومية، الأصالة)، أو يستخدم بدلاً من هذه المفاهيم، وذلك لتداخلها وتشابهها مع تلك المفاهيم». (2)

لا يملك مفهوم **الهُويّة** ثابتة مفهومية يعود إليها كلّ تعريف، إذ تتقاطع ضمنه مختلف الحقول المعرفية بخطاباتها الكثيرة؛ «فالحديث عن الهُويّة يتكرّس عمليا، ويتفاقم حضوره الفكري والثقافي والسياسي، وفقا لترابطه مع مصطلحات أخرى تتداخل في سياقاته وتسهم في بنائه، وتتصاعد من خلالها مقولاته، مع تصاعد منجزات هذه المصطلحات الأخرى، ولعلّ البدايات الأولى التي أسهمت في إعطاء هذا المصطلح حضوره المعرفي والعلمي الأول تمثلت في تداوله مصطلحا نفسيا، أسهم إيريك إيركسون **Erik Erikson** * في تقديمه وفي انتشاره في مجال علوم التحليل النفسي، وفي غير نطاق هذا المجال، يجسّد عالم النفس- الأمريكي الألماني المولد- إيريك إيركسون **Erik Erikson** أربعة معان يقوم عليها مصطلح الهوية، وهذه المعاني توعي الفرد باستمرارية وجود الزماني، وتعرّفه على وعي الآخرين بوجوده، وزيادة على ذلك وعيه باستمرار أسلوب فرديته ووجودها، وتوافق أسلوبه الشخصي مع المعنى الذي يكوّنه عن أساليب الآخرين المهمين بالنسبة إليه في مجتمعه الراهن». (3)

---

(1)– نادية محمود مصطفى ،سيف الدين عبد الفتاّح –**اللغة والهوية وحوار الحضارات**–مراجعة وتحرير: أمجد جبريل ،برنامج حوار الحضارات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ،جامعة القاهرة 2006ص74

(2)– ينظر: محمد صالح الهرماسي–**مقاربة في إشكالية الهوية: المغرب العربي المعاصر**–دار الفكر ،دمشق سوريا **2000**ص35

*- **اريك إيركسون**: Erik Erikson : عالم نفس تطوري ومحلّل نفسي، عُرف بنظريته في التطوّر الاجتماعي للإنسان، و أصرّ دائما في جميع أقواله أنّه فرويدي من الفرويديين الجدد، ركّز على العوامل الحضارية والثقافية ، واشتهر بسبب ابتكاره لمفهوم أزمة الهُويّة ، أثّرت كتاباته على علم النفس الاجتماعي والهُويّة الفردية، وتفاعلات علم النفس مع التاريخ والسياسة والثقافة في دراسة المشكلات النفسية. وصف الباحث البارز في الهُويّة في القرن العشرين(إيريك إركسون) بأنّه منتشر في كلّ مكان ، لكنّه غامض ولا يسبر غوره أيضا. راجع :صموئيل هنتنغتن–**من نحن ، التحدّيات التي تواجه الهُويّة الأمريكية**،تر: حسام الدين خضور ط1، دار الرأي للنشر دمشق سوريا 2005، ص37

(3)– أحمد ياسين السليماني –**التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر**–دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع ،دمشق سوريا ،**ط1** ، **2009**ص406.

تعدُّ نظرية إيركسون(**Erikson**)حول تكوّن الهُويّة الفردية واحدة من أعمق المساهمات في هذا الموضوع، وقد توصّل إليها من خلال بحوث إكلينيكية، ظلّت طيلة ثلاثة عقود.

بلور إيركسون (**Erikson**) في إطار هذه النظرية مفهوم **أزمة الهُويّة**؛ تتمحور نظريته في تطوّر الشخصية، حول البحث عن الأنا أو الهُويّة الذاتية. إنّ أهم عناصر نظرية إيركسون(***Erikson***)، هي تطوّر هُوية الذات، وهُويّة الذات هي الإدراك الواعي للنفس، الذي تطوّره من خلال التفاعل والتواصل الاجتماعي. «إذا أخذنا بمفهوم الهُويّة الحديث أي بدلالته الثقافية و الأنثروبولوجية لتحديد تميزها وتجلّيها بشكل واضح عند الفرد، فإنّ إشكالية الهوية ضمن تطوّر الحياة النفسية تبرز بشكل جلي أثناء المراهقة (...)فعملية اكتساب الهُويّة لا ينبغي أن تبدو لنا في الاحتفال الساذج بالدمج المستمر لذات فردية أو جماعية فحسب، بل تتجلى أيضا في ذلك القرار المعلن عنه والسرّي في كثير من الأحيان بالقيام بفعل تهديمي تفكيكي، ولهذا تتأرجح الذات بين الإحساس المؤلم بتبعيتها لما هو سائد والاعتراف به كواقع، وبين الإنصات إلى رغبات الجسد السالبة».[1]

إذاً يعتبر مفهوم الهُويّة من المفاهيم الحديثة التي« ترتبط بالوجود والذات والتراث الثقافي، مثلما ترتبط بالتعدّد والتنوع والاختلاف والتغيير، أو بالتشابه والتماثل والثبات الاجتماعي في صيغها المختلفة ومستوياتها المعرفية المتنوعة، وكذلك في سياقاتها المتعدّدة التي تنتج وعياً اجتماعياً يثير تساؤلات تقترب بالهوية من حيث دلالاتها وأبعادها ومكوناتها الأساسية وعلاقاتها بما هو ثابت ومتغير من عناصرها، ومن حيث هي وعي متوتر وملتبس في علاقتها مع مكوناتها من جهة ومع الآخر من جهة ثانية».[2]

على ضوء ما سبق يمكن تحديد مفهوم الهُويّة بأنّه: الشعور الباطن بالتماثل الذي يستمر مع الذات رغم المتغيرات الخارجية، كما يشير المصطلح إلى الوعي الشعوري بشخصية الفرد؛ الهوية إذن: فهم وقبول النفس والمجتمع، من خلال الحياة.

---

[1]– محمد نور الدين أفاية–**الهوية والاختلاف في(المرأة، الكتابة والهامش)**–إفريقيا الشرق ،الدار البيضاء المغرب 1988 (د ط)ص19

[2]– إبراهيم الحيدري–**إعادة إنتاج الهوية العراقية(محاولة أولية لمعرفة الذات ونقدها) –متاح على الإنترنيت:**
http://www.althakafaaljadeda.com

يرى علم النفس الاجتماعي أنّ **الهُويّة** هي مجموع الخصائص المميزة للفرد، وهي كذلك تلك الصفات، والمعطيات التي يتشارك فيها أعضاء فئة أو جماعة اجتماعية معينة، وتعرف« الهُويّة الفردية باختصار شديد بأنّها إدراك الفرد نفسيا لذاته، مع الوضع في الاعتبار أن هذا المفهوم يشمل الهوية الثقافية والعرقية جنبا إلى جنب مع الهُويّة الاجتماعية، وأنّ تلك المصطلحات تشير إلى توحّد الذات مع وضع اجتماعي معين، أو مع تراث ثقافي معين أو مع جماعة سلالية، ومن هذا يشار إلى الهُويّة الجماعية باعتبارها التوحّد أو الإدراك الذاتي المشترك بين جماعة من الناس».[1]

وبهذا أمكننا **تعريف الهُويّة بصفة عامة**، في كونها الطريقة التي يمكن من خلالها أن يحدّد الأفراد أنفسهم بوصفهم أعضاء في مجموعة ما نحو الأمة، الثقافة، العرق وغير ذلك، تقرّر هذه المحدّدات أنواع الهُويّات التي تخضع لها المجموعات.

فالهُويّة باعتبارها أمرا موضوعيا وذاتيا معا، هي «وعي الإنسان وإحساسه بانتمائه إلى مجتمع أو أمة أو جماعة، في إطار الانتماء الإنساني العام، لذلك فإنّ الهُويّة ليست فعلا نهائيا، بل إنّها حضور حيّ متجدّد مفتوح على التعدّد والاختلاف ومتفاعل مع الزمن والمكان؛ إذا كانت وظيفة الهوية الأساس هي صياغة الكيان المجتمعي بما ينسجم والمنطق العقدي، والتاريخي لأيّ جماعة من أجل تحقيق استقرار نفسي واجتماعي كشرط لتحسين ظروف المعيشة المعنوية والمادية»[2]

إنّ هذه الوظيفة التي ترمي إلى الاستقرار تختزن في جوهرها الحركة، «فالهُويّة أيا كانت ذات مضمون حركي لا يمكنه أن يستسلم للسكون والجمود؛ فهي في حالة تشكّل مستمر عبر التاريخ، ولا يمكننا أن نجزم بانتهاء الهوية معلنين بذلك عن نهاية التاريخ، ومرد حركية الهوية هي علاقتها الجدلية بالهويات الأخرى التي تساهم سلبا أو إيجابا في تشكّلها». [3]

تظلّ **الهُوية مفهوما عصيّا**، على الضّبط والتّحديد كما يرى بعض المفكرين ؛كونها تتّسع لتشمل خصائص فردية وجماعية لا حصر لها، بعضها ثابت وبعضها قابل للتغيير، وأيضا كونها تتعلّق

[1]– شارلوت سيمور سميث– **موسوعة علم الإنسان، المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية**– تر: علياء شكري وآخرون– إشراف محمد الجوهري– المركز القومي للترجمة، ط2، 2009، ص253.

[2]– محفوظ محمد– **الإسلام والغرب**– وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998، ص150.

[3]– نصر الدين بن غنيسة **عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة** منشورات دار ما بعد الحداثة فاس المغرب، ط1 2012ص23.

باعتبارات ورؤى وأولويات ذاتية ،تخضع لإدراك الأشخاص وتقديرهم، وهو أمر بدوره شديد النسبية، إذن «فالتفكير في هوية خالصة ما هو إلاّ وهم من الأوهام وبهذا،(...) بينما يعتبر التفكير في الهوية كتعدّد واختلاف ثقافي، مدخلا أساسيا لتشكيل هوية تقوم على أساس التعايش السلمي، و مبادئ و قيم حقوق الإنسان ولاسيما قيم المساواة والتسامح، كقيم كونية تستبطن الخصوصيات و التمايزات الايجابية». [1].

مهما يكن من تضارب في الآراء والتعريفات، فإنّ مفهوم **الهُويّة** فرض نفسه وهيمنته على الساحة الإبداعية العربية والغربية، بفعل الاكتساح العولمي وتطوّر وسائل التواصل الإنساني. «فمهما كانت الهُويّة الفردية والجمعية مبنية في أغلبها (...) فإنّ هناك على أية حال طرقا غير متّفق عليها بلا شك، لممارسة الهُويّة في أي زمان ومكان، وفيما يضحى العالم بأكمله مضغوطا أكثر تصبح أسس ممارسة الهوية شراكة باطراد، وبطريقة إشكالية أيضا حتى لو التقى العالم والهوية في الوقت نفسه»[2] على أيّة حال كان خطاب الهوية خطابا مشروعا دائما، يشكّل مفهومه والارتقاء به، جزءا من تأهّل الذات ووعيها، فالتجارب المختلفة والأوضاع الخاصّة التي تمرّ بها الأمم، تسهم في صهر وصَقلِ هُويّة أفرادها.

بقراءة فكرية للواقع الدّولي المعاصر، نُدرك بغير عناء الجدل المتفاقم في الدوائر الثقافية والفكرية المعاصرة، حول فلسفة الهُوية؛ فما أن حلّ العقد الأخير من القرن العشرين، حتّى ارتقت مفاصل الجدال حول هذه المسألة إلى ما هو إشكالي؛ بمعنى إخضاع الهُويّة إلى هواجس المساءلة النقدية.

لقد توقّف الخطاب العربي أمام سؤال **الهُويّة** ،بعد عقود مضى خلالها العقل العربي مسلمّا بالهوية كرواية معيارية مقدّسة ،لا ينبغي أن يطال أوصالها النقد عامة، فلقد كرّس عدد من مفكرينا

[1]– خمار العلمي –**في الهوية والسلطة دراسات و أبحاث في الفكر والمجتمع والسياسة**– منشورات دار ما بعد الحداثة فاس المغرب ط**1**2006ص13.

[2]– رونالد روبرتسون– **العولمة (النظرية الاجتماعية والثقافية الكونية)**– ترجمة :أحمد محمود، نور أمين، مراجعة وتقديم محمد حافظ دياب، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 1988، ص204-205.

العرب المعاصرين هاجس المساءلة هذا، وأعملوا بصائرهم النقدية ممّا أدّى إلى رفع مسألة الهوية إلى مصاف الوعي الإشكالي؛ «فلقد أصبحنا في عصر التنوّع والاختلاف و التشظّي والتفتّت» [1].

ظلّ **سؤال الهُويّة وإشكالية فهم الآخر**، أحد أهّم شواغل الخطاب الفكري العربي، ولقد تناولت الأعمال العربية لقاء الثقافات وتفاعلها، لتشكّل ثنائية الذات والآخر –ولردح من الزمن– ثورة في النص الروائي، نظرا لحالة الانسداد التي عرفها الفكر العربي في نظرته إلى الآخر.

[1] – **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة ،حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر –** تر:محمد الشيخ ،ياسر الطائي ،دار الطليعة بيروت ط1 ،1996ص12

-المبحث الثاني: تمثيلات الهُويّة في الرواية العربية:

أ-الهُويّة ورحلة البحث عن الذات:

إنّ الحديث عن إشكالية الذات والآخر، يشُوبها الكثير من الالتباس والضبابية، ممّا يستدعي طرح مسألة **الهُويّة**، فلقد اكتسب موضوع المواجهة الحضارية مع الآخر، خصوصية وحساسية، لذات أضحت تتجاذبها حالة من الصراع، بين تصوّرات ذهنية راسخة وما يقدّمه الآخر من بنى فكرية وثقافية؛ «فالاقتراب أكثر من الهُويّة والوصول إليها يظلّ مرهونا بمعرفة الآخر (الغرب) ففي مرآة هذا الآخر مهما تكن درجة صفائها أو قتامتها، يمكن في رحلة البحث عن الذات الوصول إليها والركون لها»[1]؛ من هذا المنطلق أضحت قراءات تحوّلات الذات ومكوّناتها المتّصلة بمكوّنات الآخر، ضرورة لا مناص منها، وصار النّص الروائي حيّزا لاستخلاص تشكيلات متباينة لمفهوم "الآخر" ومجالا لمراجعة الترسّبات المتكوّنة في بنية الوعي العربي .

«يكتب الروائي العربي اليوم من داخل مجتمع لا يكفّ عن التدحرج نحو الانحدار والانغلاق، محاصرا بأنظمة لا ديمقراطية ومن ثم فإنّ كتاباته تكتسي رمزية باتجاه مقاومة شروط اليأس وتسعف على صوغ أسئلة جذرية بحثا عن مستقبل» [2]، ولقد وجدت هذه الوضعية المأساوية في الرواية وسيلة للمساءلة وإعادة صوغ إشكالية الوجود المهدّد، فالنص الروائي «فعل وحياة وليس مجرّد إخبار وتعبير جميل، لأنّ العمل بسمته التركيبية قادر على التعبير عن مختلف القضايا الحضارية والواقعية بتجسيد فنّي وتكثيف فنّي في آن..» [3]

إنّ التسليم بأنّ الثقافة العربية تعيش زمن الرواية، لا يلغي حضور بقية الأجناس التعبيرية، «فالكتابة الإبداعية لسبب أو لآخر، أصبحت اختراقا لا تقليدا، استشكالا لا مطابقة، وإثارة للسؤال

[1]-مصطفى عبد الغني -**الاتّجاه القومي في الرواية**- سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1994، ص100.

[2]-محمد برادة-**الرواية ورهان التجديد**- سلسلة إبداع عربي (2) الهيئة المصرية العامة للكتاب 2012ص41.

[3]- محمد نجيب التلاوي -**الذات والمهماز**- الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 1998، ص27.

لا تقديما للأجوبة، ومهاجمة للمجهول لا رضا عن الذات بالعرفان (...) ومساءلة إن لم يكن مداهمة... »[1] وبالتالي أصبحت الكتابة في وصفها، قيما جمالية ودلالات تشحذ الوعي والتأمّل.

لقد بدأ التحدّي الحقيقي **للهُويّة العربية،** بعد التصدّع الذي أحدثته هزيمة **1967** ، والتي وضعت الوعي العربي في مأزق جذري، وفرضت عليه أن يضع ذاته ومن ثمّ هُويّته موضع المساءلة، في زمن تاريخي محكوم بظروف الركود السياسي الاجتماعي والثقافي، «ومن هذا المنظور فإنّ للإبداع الروائي تحدّياته العالمية العامة أو المشتركة، لكن له تحدّياته الخاصة ،التي تختلف باختلاف الثقافة التي ينتسب إليها، والتي تحدّدها خصوصية هذه الثقافة وسياقها التاريخي والاجتماعي.»[2]

إنّ تحدّيات الإبداع الروائي العربي اليوم متعدّدة الأبعاد، «فهو دائما إبداع في حالة مُواجهة أو رفض لكلّ ما يراه مُتّصلا بشروط الضرورة ،مُعرقلا لحركة تقدّم الجماعة أو الفرد، أو كليهما ،في السعي نحو كلّ ما يغني التجربة الإنسانية ويحرّرها من قيود التخلّف، بكل أوجهه السياسية والاجتماعية والفكرية والدينية والنفسية، ولعلّ هذا ما يفسّر درجة الوعي الذاتي المتزايد التي يتميّز بها الإبداع الروائي العربي، سواء في علاقته بنفسه أو علاقته بالعالم الذي يرصده كي يوازيه رمزيا، أو يعيد خلقه على سبيل الموجهة أو الرفض أو التحدّي أو المقاومة بالكتابة عبر أشكال السرد و أنواعه المختلفة»[3]، إذ لم يعد مُمكنًا الانفصال عن العالم الأوسع، خصوصا بعد أن أصبح قرية كونية متجاوبة الأرجاء والعناصر والعلاقات؛ «فلقد نسفت ثورة الاتصالات الكونية المفاهيم التقليدية، لحواجز الزمان والمكان والبعد والمسافة واللغة، وأنهت إلى الأبد إمكانات العزلة الكاملة والانغلاق المطلق على "الذات" وفتحت إمكانات معرفة ما لدى أطراف القرية الكونية على نحو فوري وآني غير معهود، أحدث تغييرا جذريا في مفاهيم "الأنا" و"الآخر" وأشكال العلاقة بينهما في تباين أحوالها وتجلياتها وأبعادها»[4]

---

[1]–نبيل سليمان –**بمثابة البيان الروائي**–دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية سوريا ط11998ص123

[2]–جابر عصفور –**الهوية الثقافية والنقد الأدبي**–دار الشروق، القاهرة مصر ط 1، 2010ص121

[3]–المرجع نفسه، ص121-122

[4]–المرجع نفسه ص123

إنّ عالمنا تشكّله في الوقت الراهن، الاتّجاهات المتصارعة **للعولمة والهوية**؛ فلقد أدّت العولمة بتجلياتها المختلفة، إلى تغيير الأسس المادية للحياة، ممّا أدّى إلى تغيير مفاهيم المكان والزمان، نظرا لتشكّل فضاء جديد للتدفّقات في مجال الثقافة، السياسة والاقتصاد؛ هذا التنظيم الاجتماعي الذي تولّد عن العولمة، انتشرت ملامحه وطبعت الثقافات المتنوّعة بطابعها المتميّز.

«لابدّ من الإشارة في هذا السياق إلى التغيّر الحاصل في علاقة المبدع الروائي، من حيث هو مثقف عربي، بالعالم المتقدّم الذي يتسارع إيقاع تقدّمه أمام تقهقر إيقاع الواقع المتباطئ للمجتمعات العربية، لقد أصبح اللاشعور العربي، هو مجال الرواية العربية بامتياز تستكشف خباياه المظلمة، لاشعور عربي ترغل بنيته العميقة بتناقضات تتحكّم في ذهنية العربي وتوجّه تصرفاته اليومية، تناقضات لاشعورية عبّر عنها أبو علي ياسين بالثالوث المحرّم». [1] لقد فرض هذا الوضع الثقافي المتغيّر و المتسارع الإيقاع، تحدّيا جديدا على وعي الروائي بالمحيط الذي يعيش فيه المحلّي والعالمي، وضرورة اتّساع أفقه في قراءة ذاته و"الآخر" بتمظهراته المتباينة.

إنّ الرواية العربية «لم تتطور بمعزل عن متخيّل الآخرية واستبطان انزياحات الهوية، وفي هذا السياق تشكلّت نصوص ما اصطلح عليه برواية اللقاء الحضاري علامات فارقة، في تطوّر الأشكال الفنية للرواية العربية، ومثّلت قضايا التمركز والاختلاف، القبول والاستبعاد، انشغالا معرفيا وجماليا بعيد الغور في التجارب الروائية.». [2]

تقع أهمية **النص الحضاري** ،من خلال ما يعالجه من قضايا تؤثّر في تأصيل وصياغة الرؤية، حول جملة من القضايا التي تسهم في البناء الحضاري ووضوح الرؤية الكليّة للمفاهيم الأساسية والكبرى، وعلى رأسها **الهُويّة** ومضامينها اللغوية بما تمثّله من ثقافة وفكر.

تطرح الرواية العربية اليوم علاقة "الأنا" "بالآخر" «بطريقة تكشف عنف المتخيّل النصّي، الذي ينهض على إثارة **الهُويّة والتراث،** وفق التحوّلات الحضارية التي تشهدها الأمّة، ويبدو أنّ

---

[1]—هاني الراهب —**مقدمة وسبع أفكار عن الرواية العربية "في الإبداع الروائي اليوم"**، أعمال ومناقشات لقاء الروائيين العرب والفرنسيين، آذار، مارس (مجموعة من الكتاب)، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 1994، سوريا، ص155.

[2]—ينظر: شرف الدين مجدولين —**الفتنة والآخر أنساق الغيرية في السرد العربي** دار الأمان الرباط المغرب، ط1، 2012، سوريا ص82-81.

الاتّجاه إلى العولمة الثقافية يعيش موقفا حرجا يتردّد في الإقدام، إذ يلاحظ أن نسقا ثقافيا عالميا يتشكّل وأنّ الثقافة وعناصرها الرئيسة كالفكر والأدب والفن ،ومن ثم الحياة الثقافية عموما ،تظهر ميلا واستعدادا واضحا للعولمة والتعولم...» [1] لعلّنا اليوم أمام مشاهد تستدعي تجديد العدّة المعرفية وتغيير مستويات القراءة والمعالجة.

وبرؤية أوضح «يرى فيليب ميراي (**Philippe Muray**)أنّ على الرواية أن تستوعب العصر الذي يحتويها حتّى تتمكن من التقاط ملامحه وتجلياته، وما يطالعنا اليوم هو تحوّل مذهل: فالتاريخ أمسى تخييلا، والواقع غدا لغزا مليئا بالمفاجآت (...) ومن ثمّ لم تعد الرواية ملتصقة، بمنطق التاريخ كما كانت عند نشأتها، وهذا الطلاق بينهما وبين التاريخ يدعو الرواية إلى أن تستجلي وتميّز ما لم يكن ممكن الوجود في أيّ عصر آخر، حتى تتمكّن من كتابة فصول جديدة لتاريخ الفرد الإنساني، داخل هذا السديم المجنون». [2]

أضحت الرواية تستجيب بشكل لازم للتطورات الحضارية، بوعي نقدي جديد في ظلّ التشكيلات الثقافية المتنوعة، وبهذا تبوّأت الرواية موقعها الريادي، بمقدرتها الهائلة في التعبير عن علائق الإنسان المعقدّة، وهذا ما ذهب إليها الدكتور عبد المالك مرتاض بقوله:«...هي مرآة في رأينا للفكر الإنساني المعاصر في قلقه وتمزّقه وشكله وعبثه وشقائه.» [3]يرمي هذا القول إلى التأكيد على استجابة النصّ الروائي لمعطيات الواقع؛ نتيجة شكله الفنّي المفتوح القابل للتجريب والتبديل، نص يمتلك استقلالية تتيح للكتابة أن تذهب بعيدا في استنطاق الذات والكون والمجتمع.

«لم يعد بإمكان الروائي العربي أن يدّعي البراءة أو يلتفّ ببرقع الخصوصية لينكفئ في كتابته على ما هو ملتصق بأبعاد محليّة يزعم أنّها السبيل إلى بلوغ العالمية ؛ذلك أنّ تفاعلات العالم ومعضلاته تشمل الوجود البشري في كلّ الأصقاع، وما يشكّل الخصوصية هو ما يرتبط بتجربة الفرد

---

[1] –عبد الله عبد الخالق –**العولمة جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها**– عالم الفكر المجلّد (28)، العدد (2)، أكتوبر/ديسمبر 1999.

[2] –محمد برادة –**الرواية العربية ودهان التجديد**– الهيئة المصرية العامّة للكتاب القاهرة، 2012، ص201.

[3] – عبد المالك مرتاض –**في نظرية الرواية، بحث في تقنيات السرد** عالم المعرفة، المجلّد(240) المجلس الوطني للثقافة والفنون الكويت، ديسمبر/كانون الأول 1998 ص58.

الذي لا يستطيع أن يعيش تلك الخصوصية بمعزل عن أسئلة الإنسان الجوهرية» [1]، وهذا يستدعي القول «بأن الرواية تنبني على الانقسام المحايث للإنسان، مؤكّدة ثنائية الذاتي والعالم عنصرا مسيطرا في البنية الروائية، لا تتعامل الرواية مع فرد مكتف بذاته، ولا مع موضوع يقف خارج الذات ولا تحتاجه، إنّما تكتب أولا عن الموضوع الذي يواجه موضوع، وهي تجابهه وتروضه، وتعمل على تحويله، يدور الأمر كلّه من وجهة نظر الرواية. » [2]

تتّجه الرواية العربية اليوم، إلى **البحث عن الهُويّة** برؤية خاصة وبناء متميّز، هذا المفهوم الذي تعرّض للكثير من التغيرات والتبدّلات المتتالية، خصوصا في السنوات الأخيرة، نظرا لتشكّل فضاء جديد للتدفقات في مجال الثقافة، السياسة والاقتصاد، وتجذّر الوعي النقدي والفكري الجديد، الذي أسهمت في إرسائه دراسات ما بعد الكولونيالية ونظريات تحليل الخطاب.

إنّ المتغيّرات المتسارعة على الصعيدين المحلي والعالمي ،خلّفت إشكالات حضارية خطيرة أدّت إلى زعزعة ثوابت كثيرة ،ولا غرابة في خضم هذه التحولات الحاصلة، أن يتحوّل معنى الهُويّة عن دلالاته القديمة، لينطوي على دلالات جديدة، خاصة بعد ظهور نظرية صدام الثقافات وصراع هُويّات الأقاليم «إنّ العرب اليوم في منعطف تاريخي حاسم ،في شكل استدارة في الزمن تتغيّر بموجبها زاوية الرؤية بقدر ما تتعدّل أدوات الرؤية والقراءة ،وفي كلّ استدارة في هيئة الزمن هناك تعديل في هيكل التأسيسات.» [3]

قطعت الرواية العربية خطوات نحو الأفق الكوني، الذي فرض نفسه على الفنّ والإبداع، خاصة بعد الشرخ الذي أحدثته **هزيمة1967**، التي أثّرت تأثيرا ضخما على الشعور القومي في الواقع والروايات، ومثلّت خطرا داهما على الهوية القومية، ألهب شعور المبدعين بها وبالتراث العربي عموما؛« فمع كارثة العام السابع والستين التي وضعت الوعي الإبداعي العربي في مأزق جذري تجلّت **الهُويّة العربية** سؤالا ناجما عن تحلّل النحن العربية الجامعة ، وانهماك الإنسان العربي في البحث عن ذاته

(1)—محمد برادة —**الرواية العربية ورهان التجديد**— الهيئة المصرية العامّة للكتاب القاهرة، 2012، ص39.

(2)—فيصل درّاج —**نظرية الرواية والرواية العربية**— المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2002، ص18.

(3)—محمد شوقي زين —**الذات والآخر ،تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع**—دار الأمان الرباط، ط1، 2012، ص203.

المفقودة وسط كلّ ذلك الغبار الذي خلّفته انهياراته المتتالية، طيلة أكثر من قرنين ،ولذا فإنّ إخضاع الهُويّة للنقد والقراءة صار أمرا ضروريا». [1]

حاولت الرواية العربية بعد هزيمة **1967**، أن تبدأ بطائلة التراث العربي لأنّ جزءا كبيرا من التراث يحضر فيه الجانب السردي الذي يرتبط بالثقافة الشعبية، و بالمرويات الحكائية التي تصوّر الجوانب المادية والروحية للحضارة العربية، وهذا ما دفع الروائي العربي للرجوع إلى المتون القديمة، محاولا من خلالها التفاعل مع السرد العربي التراثي، ليكفل له ذلك الاستمرار والانتماء إلى تاريخ يمنح الشخصية اعتزازا وثقة، ويصدّ عنها الذوبان في الدخيل.

لقد أعادت الكتابات والمرويات التراثية السردية، أغلبية الكتّاب العرب إلى **جذوة الهُويّة العربية المتوهّجة**، التي وجدت تعبيرا عنها في فيض من السرد التاريخي يصوّر الأمجاد العربية عبر مراحل التاريخ؛ «استوحى كتّاب الرواية التراث في أعمالهم؛ بقصد توظيفه فنيا، فالرواية هي المرآة التي يبصر فيها المجتمع أفراحه وأتراحه، و كذلك آماله وآلامه والظروف التي تحدّد مسار حركته والتحدّيات التي تواجهه، ولذلك فالرواية لم تنفصل بشكل أو بآخر عن تلك الظروف والعوامل المحيطة ،فقد اتّجهت الرواية نحو التاريخ الوطني أو القومي أو العربي أو الإسلامي». [2]لا شكّ أنّ البعد التراثي مكوّن أصيل من مكونات الهُويّة؛ **فالهُويّة القومية** ليست سوى الملامح المشتركة للانتماء إلى أصول حضارية واحدة، لأبناء أمّة ضاربة بجذورها في أعماق تاريخ هذه الأمّة، وباسطة ظلالها على حاضرها، وهذه الأصول ليست سوى التراث المشترك بين أبناء القومية الواحدة.

«تزداد ملامح الهُوية القومية قوّة ورسوخا، بمقدار تمسّك أبناء هذه الأمّة بأصولهم واعتزازهم بالانتماء إليها، ومن ثمّ يكون البعد التراثي شديد الوضوح في الإبداع الأدبي والفني، ويشتّد هذا البعد ويزداد تألّقا في الحقب التي تواجه عبرها الأمّة الانتصار أو الانكسار، والتي تدعوها إلى الزهو بانتمائها القومي أو إلى الإهابة بجذورها والاتّكاء عليها في مواجهة خطر داهم.» [3]

---

[1]–رسول محمد رسول –**محنة الهوية، مسارات البناء وتحوّلات الرؤية**– المؤسسة العربية للدراسات والنشر الوطنية بيروت،ط1، 2002، ص62.

[2]– مصطفى خضر –**الحداثة كسؤال هوية**– مطبعة اتحاد الكتاب العرب– دمشق سوريا، ط1، أيار 1996، ص14.

[3]– عز الدين إسماعيل –**الهوية القومية في الأدب العربي المعاصر**–معهد البحوث والدراسات العربية، 1999ص66.

زحف البعد التراثي القومي على ملامح الرواية العربية، بعد أن أدرك الكتّاب العرب الأهمية البالغة لهذا البعد في تحديد ملامح الهُويّة، وترسيخها في الوجدان القومي، «ومن ثمّ عكف الروائي العربي على التراث يمتاح منه، في وعي فذّ ما يحقّق هذا الهدف، فكان يفجّر ما يزخر به التراث من طاقات فنية هائلة قادرة على النفاذ إلى وجدانات الناس، وحثّهم على التشبّث بأهداب انتمائهم القومي واعتزازهم بهويتهم القومية» (1).

ففي رواية "**إميل حبيبي***"الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس **المتشائل**" 1972، غوص في الأشعار العربية والنوادر والحكايات، كان إميل حبيبي يرجع فيها إلى أساليب القصّ في الحكايات الشعبية، ليقدّم صورة من حياة أبي النحس المتشائل، «فجاءت روايته الغارقة بالسخرية المبطّنة والمسرودة بتثاقل بلاغي وتضمينات موروثة، لتحكي فاجعة الحياة العربية المعاصرة ومأساتها، عندما يصبح الوجود الفردي والجمعي مهدّدا بالدّمار في كلّ لحظة.» (2)

حرص رواد الرواية العربية على بروز **البعد التراثي للهُويّة القومية** في أعمالهم، وهكذا وصلت الرواية حدّا من التميّز، جعل منها نموذجا للرواية العربية الحديثة ذات الطابع القومي المعتمد على توظيف التراث. استلهم الغيطاني في "**الزيني بركات**" **1974**«تراث الكتابة التاريخية المملوكية عند ابن إياس في كتابه **بدائع الزهور في عجائب الدُهُور*** ليُصوِّر الهزيمة وما جرى في أعقابها، وهو يحاكي

---

(1)–عز الدين إسماعيل –**الهوية القومية في الأدب العربي المعاصر**–معهد البحوث والدراسات العربية، 1999، ص65.

*– **إيميل حبيبي**: يمثل إميل حبيبي، حالة خاصة في الكتابة الروائية تتعيّن مساهمته الأدبية في فضاء محدّد عنوانه: **ترهين الموروث في سياق يهدّد الوارث والموروث**، والراحل البريء الذي عبث بذاته أكثر ممّا عبث الزمن به، كان مليئا لثقافة عربية تقليدية عنوانها الأدبي هو: الحكاية، الراحل بددته السياسية الهوجاء وأحث فلسطين إلى حدود الكنف عاش موروثه في سياق يجعل الحاضر موجعا للأزمنة ؛ راجع: **نظرية الرواية والرواية العربية**، د. فيصل درّاج ص205.)

(2)–عز الدين إسماعيل –**الهوية القومية في الأدب العربي المعاصر**–(سبق ذكره) 1999ص275.

*– **بدائع الزهور في عجائب الدهور لـ " محمد بن أحمد بن إياس"**. كتاب تأريخي للمؤرخ **المصري محمد بن إياس الحنفي القاهري** (1448 – 1523). ابن إياس أمير من أصل شركسي ،و حفيد الأمير إياس الفخر الظاهري ،الذي كان من أمراء السلطان الظاهر سيف الدين برقوق، كان والده على اتصال بالأمراء وموظفي الدولة أمثال المقريزي، النويري ، ابن تغري ، وبيبرس الدوادار ،فكان ابن إياس مطّلع على معلومات كثيرة وهامة حدثت في عصره وما قبل عصره. يروي الكتاب تاريخ مصر من بداية التاريخ حتى عام **1522**، له أهمية كبيرة بالنسبة لتاريخ مصر والدولة المملوكية في أواخر أيامها، وبداية الدولة العثمانية عام **1517**. يعتبر ابن إياس المؤرخ الوحيد الذي عاصر وعاين أحداث دخول العثمانيين مصر وكتب عنها. يدور الكتاب حول فترة مصر العثمانية .تحول نظام كتابته لأسلوب الحوليات على طريقة الحوليات لدى المؤرخين المسلمين. فكان يدون الحوادث سنة سنة، وشهراً شهراً، في السنين التي لم يعاصرها، ويوماً فيوماً في السنوات التي عايشها في الأجزاء الأخيرة من الكتاب. و يختم كل سنة بتراجم المتوفين فيها، من أعيان الساسة والإداريين، وكبار العلماء والأدباء، ومن اشتهر من الناس، أو أنه كان يأتي بها أحياناً في سياق الأحداث. تتبع المؤرخ في تلك الحوليات أحداث مصر المتنوعة: من مناخية، وسياسية داخلية=

التراكيب العتيقة لابن إياس، ويدمج النداءات الموجّهة من الحكام إلى الرعية الواردة في النّص القديم بعد تحريرها، ليكشف عن آليتها، القمعية التضليلية (...) فالرواية ليست استنساخا لما ورد عند ابن إياس ولكنها تتخذ من اللغة القديمة قناعا يروي عن علاقات قهر وتسلق ما تزال تواصل البقاء بين الماضي والحاضر، كانت سببا في الهزيمة وعوامل مؤدية إلى انتصار الأعداء»،[1] فالذي ركّز عليه الغيطاني هو الأخذ عن التاريخ لتأكيد قسوة الواقع.

لقد أتت رواية "**الزيني بركات**" مثالا شديد الثراء على استخدام التراث وأشكاله السردية وعوالمه الفنية، وصوّر التقابل بين الماضي والحاضر، من خلال تطعيم الشكل الروائي بالمادة التراثية ليقدّم لنا نصّا روائيا متميّزا ،يمثل نموذجا للرواية العربية ذات الطابع القومي المعتمد على استلهام البعد التراثي.

أمّا رواية "التجلّيات" فهي انعطافة جديدة في مسيرة **الغيطاني** الفنية، ولقد اتّجه فيها صوب مصدر آخر من مصادر التراث، ألا وهو المصدر الصوفي. يتوزّع "**كتاب التجلّيات**" الصادر عن دار المستقبل العربي على امتداد المدّة من **1983** إلى **1986** وهو العام الذي انتهى فيه من تأليفه، على أسفار ثلاثة"* تمثّل« ذروة ما وصل إليه الغيطاني من توظيف للبعد التراثي في حمل ملامح الهموم المعاصرة من ناحية، وفي ابتداع شكل فنّي قصصي قومي عربي من ناحية أخرى، لقد كان التصوّف في الوعي العربي رفضا للعقل القمعي الرسمي، وحنينا إلى عوالم الأخوّة والتماسك والوحدة العربية،

=وسياسية خارجية، وإدارية، واقتصادية، واجتماعية، وعمرانية، وفكرية، تتبعاً تفصيلياً دقيقاً. وضم إلى أخبار مصر كثيراً من أخبار العالم الإسلامي المهمة، في المشرق حتى الهند، وفي المغرب حتى الأندلس. وأحاط بأحوال الشام والحجاز. وكان في المرحلة التي عاصرها، دقيق الملاحظة، شديد الاستقصاء للحقائق، وناقدا، فلم يبخل بأحكامه حتى القاسية منها أحياناً على ما كان يجري، ودون مواربة أو محاباة، ومنها خاصة سياسة السلطان المملوكي قانصوه الغوري. وصف الكتاب أحوال مصر السياسية والعسكرية والإدارية والقانونية والاقتصادية والثقافية والفنية والمعمارية، وحكى عن الأعياد وعادات المصريين وأمور كثيرة متعلقة بحياة المصريين الاجتماعية والدينية في ذلك العصر. **متاح على شبكة الإنترنيت** : www.marefa.org

[1]—عزّ الدين اسماعيل —**الهوية القومية في الأدب العربي المعاصر**– معهد البحوث والدراسات العربية، 1999.ص276

*– "**التجليات بأسفاره الثلاثة**" :اختار **الغيطاني** لكلّ سفر من الأسفار الثلاثة طريقة خاصة في تقسيمه وعنونته، وكلّ طريقة تنتمي إلى مجال من مجالات التصوف فالسفر الأوّل قسّمه إلى "تجليات: تجليات الفراق، التجليات الديوانية تجليات الأسفار، أما السفر الثاني فقد قسّمه إلى مقامات: مقام الاغتراب مقام الضنا، مقام القربى، مقام الحزن، مقام الجوى، أما السفر الثالث فقد قسّمه إلى أحوال :حال الوداد ،حال الفوت ،حال الجهات الأربع ،حال الوداع ./من كتاب– **شعرية النص الروائي ،قراءة تناصية في كتاب التجليات**–لبشير القمري ،الهيئة المصرية العامة للكتاب 2015.

لصياغة كيان مجتمعي وحضاري له هويته المميزة لم يكن الهدف الرئيسي من العودة إلى التراث هدفا فنّيا فحسب، إنّما هو في جوهرة إيقاظ الشعور بالانتماء إلى أمّة وإيقاظ الشعور بأصالة الحضارة.» [1]

أحسّ الروائيون العرب بدور توظيف التراث، في تعميق ملامح **الهُويّة القومية** في الوجدان العربي، وهكذا عكفوا على كنوزه يمتاحون منها، «فلقد أخذت في العقود الأخيرة علاقة الأديب المعاصر بتراثه واستدعاؤه إيّاه شكلا جديدا، هو توظيف هذا التراث في حمل الهموم المعاصرة، والحرص على تشكيل ملامح الهوية القومية، في ظلّ امتزاج حاضر الأمّة العربية بماضيها امتزاجا فنّيا بارعا تأكيدا لوحدة هذه الهوية، ولأنّ هوية كلّ أمّة تستمدّ جذوتها من اللغة، والهوية صيغة ثقافية تنتج من اللغة التي تجسّد ذلك الشعور (النحن) بين أفراد الأمّة».[2]وهكذا توالت الوجُوه والرموز التراثية، تعانق الهموم المعاصرة وتمتزج ملامحها مع الإنسان العربي المعاصر.

لقد كان للمنعطف السياسي دور مهم في ترسيخ الهُويّة، إذ تعدّ منطقة الشرق الأوسط منطقة غير مستقرة في قلب العالم العربي، ولقد « توهّجت القلاقل السياسية وكثرت الحروب من قيام دولة إسرائيل**1948** وما وليها من حروب، حرب السويس **1956** إلى الحرب الأهلية اللبنانية **1958** إلى حرب **1967** و**1973** وصولا إلى الحرب العراقية الإيرانية (**1980–1988**) والتي خرج منها العراق متماسكا، والاحتلال الإسرائيلي للبنان **1982**، إلى انخراط العراق في خطيئة احتلال الكويت، ومن ثم الاحتلال الأمريكي للعراق **2003**، وما رافقها من فتنة عربية شاملة، بين الأنظمة العربية، وقطاعات واسعة من الشعوب والمثقفين بشكل غير مسبوق في تاريخ العرب الحديث» [3] لقد تواكبت مع كلّ هذا، ضغوط خارجية وانتكاسات داخلية، أغرقت بعض الدول العربية في اضطرابات وصراعات داخلية.

إنّ هذه السلسة المتعاقبة من الأحداث خلقّت عدم استقرار في مناطق عدّة من العالم العربي، هذا ما دفع الكثير من الكتّاب العرب للعودة إلى ماضيهم، عبر العديد من الأعمال المؤسّسة على عناصر

---

[1]–أحمد حيدر –**إعادة إنتاج الهوية**– دار الحصاد، دمشق سوريا، 1997، ص137.

[2]–المرجع نفسه، ص132.

[3]–ينظر:محمد جابر الأنصاري –**تحولات الفكر والسياسة بمصر، ومحيطها العربي**– ط1، مركز الأهرام للترجمة والنشر القاهرة 2002، ص195.

تراثية، تجسيدا **للهُويّة** التي مسّها الارتباك والارتجاج، محاولين إعادة تشكيلها، وصولا إلى مفهوم الأمّة القومية.

تبعا للعوامل السابقة ظلّت الرواية العربية ترسّخ **ملامح الهُويّة،** وتشير إلى مظاهر تنوّع الثقافة العربية وغناها، وتحرص على تفعيل ملامح الهوية المحلية بتأكيد كينونة الذات وهويتها، إلاّ أنّ الهاجس القومي ظلّ سائدا يسهم في إيقاظ الحساسيات والنزعات، وقبل أن تلوح فرصة حقيقية لالتقاط الأنفاس، تفجّرت أحداث الحادي عشر من سبتمبر من عام **2001**، لتضع العرب والمسلمين موضع اتّهام في إطار صراعات حضارية عاتية، أوجدت مأزقا رهيبا تعثّر أمامه العقل العربي .

عادت بعض الأعمال الروائية إلى الماضي في رحلة البحث عن الهُويّة، معبّرة عن الحنين للزمن الماضي المشرق، رحلة البحث عن الأمان، « لم تكن قضية الرجوع إلى التراث قضية عابرة أو طارئة في الحياة الثقافية العربية، بل قد وصل الكثيرون إلى حدّ الربط القاطع بين إشكالاتها وحلّ إشكاليات الواقع العربي الراهن »[1]؛ وهكذا بدأت الذات في البحث عن الهوية؛ من خلال روايات ملامحها العامّة البحث عن اللاشعور القومي والوطني، باستخدام لغة ذات عمق تراثي، سواء في مفرداتها أو تراكيبها.

استوحى كُتّابُ الرواية التراث في أعمالهم، بقصد توظيفه فنّيا للتعبير عن آمال الأمّة العربية وآلامها، والظروف التي تحدّد مسار حركتها والتحدّيات التي تواجهها ولذلك « لم تنفصل الرواية بشكل أو بآخر عن تلك الظروف والعوامل المحيطة، فقد اتّجهت الرواية نحو التاريخ الوطني أو القومي أو العربي أو الإسلامي، لتستلهم الوجه الحضاري للمجتمع، أو الأصول التاريخية له أو الأبطال الثوريين الذين عملوا على تغيير الحياة في ماضي أيامه، وفي الوقت نفسه هربت الرواية من ضغط الواقع المفروض لتوجد واقعا حالما، أو هربت إلى داخل النفس لتعبّر عن أزماتها العاطفية».[2]؛ وبالتالي انتقل الكاتب من مرحلة التعبير عن التراث إلى مرحلة التعبير بالتراث؛ بجعله أداة طيّعة ترصد همومه الفكرية وهواجسه الوجودية.

---

[1]–رفعت سلام –**بحثا عن التراث العربي، نظرة نقدية منهجية**– الهيئة المصرية للكتاب القاهرة، مصر 1990، ص1.

[2]– سيد حامد النساج –**بانوراما الرواية العربية الحديثة**– دار المعارف ط1، القاهرة، مصر 1980، ص45.

حاول الروائيون العرب التعبير من خلال أعمالهم عن الهمّين المحلّي والعربي، والتفاعل مع الواقع الحاضر تفاعلا ديناميا، لقد جعلت التغيرات السياسية التي ألمت بالمنطقة العربية من **الهُويّة** وإشكالية الأنا والآخر، سؤالا مشروعا في الفضاء العربي على الدوام،

« فإزاء ما كانت تستشعره الذات العربية من قهر إزاء العدوانية الأوروبية الاستعمارية، فضلا عمّا كانت تستشعره من دونية إزاء تقدّمه المعرفي والعلمي والحضاري عامة ومركزيته الاستعلائية، كان ردّ فعل الذات القومية إزاء ذلك؛ هو الاستقواء بماضيها القديم سواء في تاريخها السياسي أو ثرائها الثقافي، وظلّت هذه العودة وهذا الاستقواء يشكلان خصوصية مسيرتها الروائية الإبداعية حتى يومنا هذا، وإن اختلفت مستويات هذه العودة إلى التاريخ والتراث والجذور الشعبية الأصيلة، كما اختلفت دلالتها وخصوصيتها وأساليبها السردية». [1]

حقّقت الرواية العربية تجاوبا ملحوظا، مع الأوضاع التي طبعت حركة الوعي القومي، عبر مراحله التاريخية الكبرى، فظهرت روايات مثل: "السائرون نياما" لـ سعد مكاوي، و"الزيني بركات" لجمال الغيطاني، و"طريق الحرير" لرجاء العالم، و"حكايات للأمير" حتى ينام ليحي الطاهر عبد الله، و"تغريبة بني حتحوت" لمجيد طوبيا، و"شرق المتوسط" لعبد الرحمن منيف،

«تتوزّع **هُويّات** شخوص أغلب الروايات المطروحة، مدلّلة على أنّ ظروف القهر والاستعباد والاستبداد، والتجاوز على أبسط الحقوق الديمقراطية والاجتماعية، لا يمكن أن تتيح ولادات مختلفة عن هذه المطروحة في الرواية العربية، و إذا أريد للرواية العربية أن تفخر بشيء فإنّها تفخر بطرحها الوجودي لمأساة الإنسان العربي ومحنته، الغريب في أرضه المقهور في منزله الذي تسهم العائلة والحكومات وقوى الاغتصاب والاحتلال جميعا في سحقه والبطش به». [2]

حاول النثر العربي في أواخر القرن الماضي الالتفات إلى العلامات التراثية السردية « ولأنّ الكتّاب هم الأقرب للتعبير عن وجدان الأمّة وآمالها، لم يكونوا بعيدين عمّا حاق بأمّتهم من إحباط المشروع القومي، فكان هذا من دوافع استلهامهم التراث تثبيتا للهُويّة الوطنية، فشرعوا في توثيق

[1]- محسن جاسم الموسوي: **الرواية العربية النشأة والتحوّل**- دراسات أدبية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1988، ص144.

[2] المرجع نفسه، ص144

صلتهم بالجذور القومية لأمّتهم ممّثلة في تراثها بشتى مصادره، حتى يستطيعوا أن يلمسوا روح هذه الأمّة الممتد والمستمر من الماضي إلى المستقبل عبر الحاضر، وهم بدون أن يلمسوا هذه الروح ويحسّوها، لا يستطيعون التعبير عن وجدانها المعاصر». [1]

من الواضح أنّ التّشديد على علاقة الرواية العربية بالأشكال السردية التراثية خلال السنوات الأخيرة، متّصل إلى حدّ بعيد **بأزمة الهُويّة** العربية المعاصرة، والوعي المحتقن بهذه الهُويّة المتشظّية والمشطورة بين الماضي والحاضر، فاستلهام الأشكال التراثية يكون في هذا الحال، ضرب من ضروب الهروب من الحاضر والاحتماء بالتراث، ليس حفظا على الذات الهشّة أمام الآخر، بل إعادة لصنعها من جديد.

تهتّم الرواية العربية بوضع الإنسان العربي داخل سياق واقعه، كما تهتّم بوضعه في سياق الحياة العربية الراهنة، « فالروائي لا يقدّم ألبوما للصور ولا دروسا لكن الروائي يبثّ إيديولوجية نظرات، رؤية ممّا يتّصل بالعلاقات الإنسانية، وهذا الذي يبثّه الروائي ليس إلهاما ولا ذاتية خالصة، إنّه نتاج فردي اجتماعي (...) هذا الاعتبار ييسّر تشخيص وعي النّص ومبدعه وصولا إلى الوعي الجمعي». [2]

إنّ أهمّ ما ميّز الخطاب الروائي العربي المعاصر، إلحاح الروائيين على العودة إلى الذات والتمسّك بها، والارتباط بالأرض والوطن، وبالتالي التشبُّث بالخصوصية الثقافية والاجتماعية، «الرواية العربية في تجريبيتها وتجاربها، حاولت أن تستعير جميع الأشكال الممكنة والمتخيلة، عادت إلى الموروث الشعري ومزجته بالحياة (...) ولكنّها بقيت وكأنّها على أبواب اقتحام مغامرتها، أو كأنّ مغامرتها الخاصّة لا تزال تنتظر انفجارا ما في التعبير». [3]

من الروايات اللافتة في هذا المجال "**شرق المتوسط**" لعبد الرحمن منيف؛ يطرح الكاتب من خلال شخصية "رجب" الإنسان العربي، موضوعة لروايته،« فالموضوع الهام والمزعج الذي يشغل الكاتب هو الصورة المقيتة للإذلال والقهر الذي يمارس ضد الأفراد في نطاق غيرية داخلية تعسّفية، إنّ

[1]–علي عشري زايد –**استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر**، الشركة العامّة للنشر والتوزيع، طرابلس ليبيا 1988، ص53.

[2]– نبيل سليمان –**وعي الذات والعالم**– الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان ط1، 2010، ص14

[3]– إلياس الخوري –**الذاكرة المفقودة**– مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان 1987، ص186.

الرواية عند عبد الرحمن منيف بحث مستمر، وتنقيب متجدّد عن الصيغ الأسلم لطرح حزنه الكبير، إزاء مأساة الوضع العربي، إذ تتصارع التجربة مع الأسلوب بتثاقل ممثّلا في الأشجار واغتيال مرزوق، ليتعايشا في شرق المتوسط بهدوء تعكّره في بعض الأحيان مفردات ثقيلة وتغنيه في أحيان أخرى نقلات في الذاكرة إلى الوراء». [1]

أظهرت الرواية العربية قُدرة كبيرة على تمثيل المرجعيات الثقافية المتعدّدة وإعادة تشكيلها، فتدرّج ذلك من الترميز والايحاء، كما ظهر في رواية "**موسم الهجرة إلى الشمال**" للطيب صالح، إلى التوثيق في رواية "**مجنون الحكم**" للروائي المغربي بنسالم حميش، وبين هاتين الدرجتين المتباينتين، تعدّدت درجات التمثيل السردي، في إعادة إنتاج موضوعات التنازع بين الشرق والغرب، وبين الانتماء والتخلّي، والذاتية والآخرية؛ وهو أمر يكشف أنّ التمثيل السردي لم يقتصر على ضرب محدّد، إنّما تعدّى ذلك إلى تنوّعات خصبة، جعلت الرواية العربية تستأثر باهتمام كبير، نظرا لانخراطها في جدل الهويات الثقافية والإشكالية الجدلية(الذات والآخر).

لم تَخلُ مرحلة تاريخية من ذلك الاتّصال بين الذات العربية والآخر بأجناسه المختلفة، ولقد اتّخذ هذا الاتّصال صورا متعدّدة اتّسم أغلبها بالصراع؛ وفي خضمّه اتّجهت الرواية إلى البحث عن **هُويّة الذات**؛ ولقد ترتّب على ذلك ظهور اتّجاهات فكرية ثلاثة أولاها: الاتّجاه السلفي الذي رأى في العودة إلى التراث أساسا لاستعادة الهُويّة القومية، ثانيها: الاتّجاه التغريبي الذي أكّد على ضرورة الاقتراب من الآخر وفهمه بخيره وشرّه، ويذهب أصحاب هذا الاتّجاه إلى «أنّ الاقتراب أكثر من الهُويّة والوصول إليها يظلّ مرهونا بمعرفة الآخر الغربي، ففي مرآة هذا الآخر، مهما كانت درجة صفائها أو قتامتها يمكن في رحلة البحث عن الذات الوصول إليها والركون لها». [2] أمّا الاتّجاه الثالث فهو توفيقي، جمع بين التراث والحضارة بخطوات مرتبكة، لم تخل من التناقض في أحيان كثيرة.

---

(1)-.محسن جاسم الموسوي- **الرواية العربية النشأة والتحوّل**- دراسات أدبية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1988ص189.

(2)-مصطفى عبد الغني **الاتّجاه القومي في الرواية** سلسلة عالم المعرفة المجلّد(188) الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت 1994 ص99.

إنّ الرواية العربية بوصفها «ديوان العرب الجديد»[1]-كما ذكر علي الراعي في مقدّمة كتابه الرواية في الوطن العربي- وأكثر الأنواع الأدبية التصاقا بالواقع؛ «قد حقّقت بوضوح الطرح المغاير في توصيف علاقة الأنا والآخر، وعلاقة الأنا بسياقها التاريخي الذي يشمل واقعها وواقع الحضارة الغربية، فالرواية شكل تعبيري مرتبط أساسا بالحوار مع الذات، ومع الآخر على اختلاف تجلياته ومناطقه». [2]

إنّ إشكالية "الأنا والآخر "مسئولة عن نشوء الشعور القومي في العالم العربي، وعن مجموع التصورات السائدة حول الخطاب الكوني الحضاري، ولقد ولّدت العديد من القضايا ،تتصدّرها الهُويّة والذات مقابل الآخر؛ «فإذا كانت الكتابة وعيا بالذات والآخر، فإنّ فقدان هذا الوعي يجعل من الكتابة مجرّد محاكاة وتبني لمقولات الآخر، كما أن استعادة هذا الوعي يعني البحث عن الأنا ومحاولة استكشافه يعني السؤال كما يعني التحوّل»[3].

كثيرة هي الروايات التي تناولت علاقة "الأنا" و"الآخر"، منذ "**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**" لرفاعة الطهطاوي، و"**علم الدين**" لعلي مبارك، و"**حديث عيسى بن هشام**" لمحمد المويلحي و"**أديب** "لطه حسين، و"**عصفور من الشرق**" لتوفيق الحكيم، إلى "**قنديل أم هاشم**" ليحي حقّي و"**البيضاء**" ليوسف إدريس، و"**الحي اللاتيني**" لسهيل إدريس، و"**محاولة الخروج**" لعبد الحكيم قاسم، و"**موسم الهجرة إلى الشمال**" للطيب صالح.

عالجت الرواية العربية مسألة **الانتماء والهُويّة** بكثير من الإسهاب، «ومن يطرح مسألة الهُويّة سيتساءل حتما عن المفاهيم التي تحدّدها، وعن طبيعتها ووظيفتها والأهّم، أن يفهم الهوية ليس باعتبارها تركيبا أو بناء منبثقا عن الماضي، ولكن يفهمها كمشروع»[4] و هذا ما تحاول الرواية تحقيقه اليوم، بتحويل الهُويّة إلى حركة فاعلة، لمواجهة التحدّيات في هذه الحقبة العصيبة التي تعيشها أمّتُنا، فتاريخ الهُويّة العربية، هو تاريخ الصراع بين العوامل الفاعلة فيها والعوامل المناقضة.

---

[1]- علي الراعي –**الرواية في الوطن العربي**- دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر 1991، ص11.

[2]-محمد برادة –**الرواية العربية ورهان التجديد**- الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، مصر 2012، ص38.

[3]-سوسن ناجي رضوان- **الوعي بالكتابة في الخطاب النسائي العربي المعاصر دراسات نقدية**، الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص17

[4]- جورج لارين –**الإيديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث**، تر: فريال حسن، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002، ص51.

اقترنت سيرورة الرواية العربية منذ البداية ،بالاشتغال على ما سمّاه نبيل سليمان عام **1985** وعي الذات والعالم*-وبحسب كثيرين- هو وعي النحن والآخر؛ ويبدو من خلال النصوص الوافرة في الساحة الروائية العربية، أنّ مسألة الذات والعالم هاجس أساسي، سواء فيما كتب باللغة العربية أو بغيرها.

تفاوتت الأعمال الروائية في سعيها وطموحها الفنّي تفاوتا كبيرا «وفي مثل وضع الرواية العربية منذ بدايتها، فلقد تجسّد ذلك البطل المثقّف المواجه لقطبي الإشكالية الكبرى: النحن والآخر، الذات الجماعية والعالم، الداخل والخارج، والسمة الغالبة لسيرورة تلك المواجهة ،هي محاولة الاندماج فالانسحاق أو التقوقع: الخيبة والعزلة(...) وفي محاولة للخروج يقدّم الحكي والتذكّر تجربة ما للذات المثقفة الفردية المنعزلة في مواجهة النحن وفي مواجهة النحن والآخر»[1]

إنّ الحديث عن إشكالية الذات والآخر أو النحن والآخر؛ يستدعي بالضرورة طرح **مسألة الهُويّة** هذه الذات التي أضحت تتجاذبها التناقضات، في سياق صراعي مزدحم بالتصورات الذهنية الراسخة عن الآخر وفيما يقدّمه من بنى فكرية وثقافية.

لقد صار الخطاب الروائي ينحو إلى «استيعاب وتمثيل الجوانب الملتصقة بما نعيشه، عبر تمرير محتوى الحياة في مصفاة الذات ومسالك الأنا: ومن خلال وعي يجابه العالم وأسئلته ويصارع الآخرين، ويستنبط قيما لا تنفك عن التحوّل والتبدّل، من هنا يكون الخطاب الروائي مندسّا بين ثنايا وحدود ومناطق لا تخضع بالضرورة للوضوح العلمي والقانوني والإيديولوجي المفترض، إنّه خطاب الشوارع الخلفية، وخطاب ردهات النفس المنسية، وتلعثُمات الذات المتكلّمة بلغة مشكالية، تسعى إلى الإمساك بما يرسم ملامح هُويّة منفلتة باستمرار. من هذا المنظور يتعانق الشكل بالمضمون في النّص الروائي، ويستند مطمح التجديد إلى رؤية استراتيجية في الكتابة تكشف عن وعي الروائي بهذا الرهان ،في شموليته وبخاصة في مجال تاريخ الرواية وما أنجزته من تحقّقات نصية»[2]

*- الطبعة الأولى –دار الحوار 1885- والطبعة الثانية، دار الحوار ص200.

(1)–نبيل سليمان –**وعي الذات والعالم**- طبعة دار العربي للعلوم ناشرون الأولى، بيروت 1431 هـ/ 2010م، ص51.

(2)–محمد برادة –**الرواية العربية ورهان التجديد**– الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 2012ص84

إنّ هذا القول إقرار بتعريج الكتابة الروائية العربية اليوم، إلى مساحة أرحب تقرأ الحاضر في وجوهه المختلفة وتساءل الماضي، تنتقد وتبني عن وعي؛« إنّ هذه المساهمة الروائية هي خطوة جديدة على طريق استيعاء العالم والذات، تتجاوز الخطوة السالفة مهما بدا أنّها تتقاطع معها أسلوبيا ودلاليا، وإذا كان من المؤكد أن نصوصا أخرى سوف تظهر متابعة هذه الخطوة أو تلك، فرغم ما يعرفه الإنتاج الروائي العربي من تحوّل، فإنّ طريق وعي الذات والآخر ملتبس شائك لأنّه طريق الهوية الحضارية.»[1]

لقد طرحت رواية "**موسم الهجرة إلى الشمال**" للطيب صالح؛ قضية تعدّدية الأنا وتعدّدية الآخر كجزء من رهانات التوتّر الثقافي بين الشرق والغرب؛ فلقد رسمت الأحداث ملامح عالمين مسكونين بسوء التفاهم ؛ عالمين متناقضين تلتبس بينهما الهوية*، فالعلاقات في عوالم الآخر في الرواية؛ قائمة على التهميش والسيطرة والاختزال، ولقد تشكّل وعيه بخصوصيته الثقافية و**بهُويّته** الذاتية بتوجيه من هذا العالم، فمارس عنفا مقابل عنف. لقد وجد مصطفى سعيد في عالم الآخر ملاذا من عالم السكون الذي ينتمي إليه.

«السرد في رواية الطيب صالح ،تمثيل عميق الدلالة للتنازعات الثقافية بين الشرق والغرب، بين الذات والآخر، ولو نظرنا إلى مصطفى سعيد بطل الرواية في سياق التأسيس الروائي على الذات الفردية، لأدركنا أنّ هذه الشخصية نتاج لاوعي جمعي عربي، يواجه وعيا جماعيا أوروبيا، ويعني هذا أنّ مصطفى سعيد نفسه ،هو نتاج هذه المواجهة التي سبقته ولاحقته، وظلّت تلاحقه وأنّها ليست من نتاجه كفرد ؛فمصطفى سعيد ليس شخصية تاريخية أو شخصية روائية في سياق تاريخي (...) ومهما تميّز سلوك مصطفى سعيد بالفردية أو الذاتية إلاّ أنّه في أصله سلوك لا وعي جمعي». [2]

[1]–نبيل سليمان –**وعي الذات والعالم**- طبعة دار العربي للعلوم ناشرون الأولى، 1431 هـ، 2010م، بيروت، ص240.

*- **في فقرة بالغة الدلالة بصدد التباسات الهوية وتناميها المطرد: يرى أمين معلوف** أنّ: ما يحدّد انتماء شخص إلى إحدى الجماعات هو تأثير الغير بصورة أساسية ،أي تأثير الأقربين(أهل ،مواطنين، و إخوة في الدين، الذين يحاولون استملاكه ، وتأثير الآخرين الذين يسعون لاستبعاده. ويجب على كل واحد منا أن يشقّ طريقه بين الدروب التي يدفع إليها ، والدروب التي يحظر عليه سلوكها، أو التي توضع له فيها العراقيل ،عند كل خطوة =يخطوها ،وهو لا يكون نفسه دفعة واحدة ولا يكتفي بأن يعي ماهيته بل يصبح ما هو عليه، ولا يكتفي بأن يدرك هويته بل يكتسبها خطوة خطوة. راجع : **الهويات القاتلة** تر:نهلة بيضون ،دار الفارابي بيروت 2004 ص40-39،

[2]–محمد شاهين –**آفاق الرواية البنية والمؤثرات**–، مكتبة مدبولي ميدان طلعت حرب، القاهرة، ط1، 2007، ص100.

يمكن القول ينوع من التعميم، بأنّ الرواية العربية أسهمت في التعبير عن جزء من المتخيّل الوطني والاجتماعي والنفسي، خلال فترات ومنعطفات برزت في تاريخ المجتمعات العربية، أمّا بالنسبة للرواية الجديدة المكتوبة خلال العقدين الأخيرين، نلاحظ أنّ مضامينها تتّصل بإبراز التصنيفات الاجتماعية، والتركيز على الذات الإنسانية في محاولاتها اختراق المساحات وتجاوز أسباب الركود، وفضاءات الغيرية الداخلية والخارجية.

تعدُّ رواية "**أصوات** "لسليمان فياض، من أبرز الأعمال التي تقف على حافة **الهُويّة**، إذ تكشف عن الحاجة الشديدة لفهم أعمق لذواتنا، فنهايتها المفجعة تحوي احتجاجا صارخا على واقعنا المحزن، ودعوة إلى التغيير صوب آفاق فكرية واجتماعية أرحب.

لا تذهب شخصيات رواية "**أصوات**" إلى فضاء الآخر، فسليمان فياض يبني الرواية في الوطن، الذي اختصره في عمق الريف "**قرية الدراويش**"؛ إذ تطالعنا القرية بحضورها المكثّف في الصفحات الأولى، يترتب على هذا الاختيار للمكان، عديد من القضايا التي شكّلت بالمعالجة الروائية مساحة لمساءلة القضايا المتعلّقة بالسلطة، والتخلف في زمن محدّد هو **1970**، الرواية تجسيد لإشكالية النحن والغرب.

رواية" **أصوات**" هي تصوير لما أحدثته عودة حامد وزوجته الصحافية الفرنسية "سيمون"، قادمين إليها من فرنسا، شخصية سيمون تجسّد عبر مشاهد الرواية، أحد قطبي الإشكالية (الغرب) ، أمّا حامد فهو القطب الآخر المجسّد لإشكالية النحن، المحمّل بماضيه والمثقل بهواجسه اتّجاه الذات والوطن؛ الذي تجسّد روائيا في قرية "الدراويش" التي تحولّت فيها الأشياء إلى صور ضبابية مُهتزّة ، عبّر عنها بقوله: « الفرحة بالعودة إلى الوطن تبدّدت كما يتبدّد الحلم، متماوجا مع صدمة الصحوة بدا العالم قريبا بعض الشيء من العالم الذي جئت منه. في الإسكندرية، وأقلّ من ذلك القاهرة (...) لكن عجلة الحياة اليومية تختلف كثيرا، مثل اختلاف الناس، من خلفتهم ورائي ومن أراهم أمامي،

بدت أكثر الرؤوس عارية، قلّت الطرابيش والعمائم والثياب البلدية». [1] يتّضح من هذا المقطع الطرح الانتقادي للذات، والمقارنة بين قطبي الإشكالية (الذات، الآخر).

تتحوّل أحلام العودة إلى الوطن لمجموع إحباطات مُتتالية، بموت سيمون الجميلة الوافدة من فضاء الحضارة على يد مجموعة من النسوة بحجّة النظافة والتدين، بعد عملية خِتَانٍ عنيفة، لتكون رمزا **لإنكار الأنا للآخر** وعدم استيعابه له.

هكذا يظهر (**الآخرون**) وعبر كافة الزوايا سلبيين، تحت وطأة التخلّف والبدائية والعِطالة، وذلك في لحظة جديدة تقدمُّها الرواية لقاء الذات مع الآخر الغريب. تحمل رواية "**أصوات**" دلالاتٍ عميقةٍ حول المعنى الحقيقيّ للتواصل الحضاري، إذ يضعنا سليمان فياض أمام متناقضات عدّة: فنحن أمام الحريّة وقهر الحرّية، أمام الإنسان الفرد في مواجهة الجماعة، ثم أمام الجماعة وهي تواجه الفرد، فيحاول كلاهما قهر الآخر وإخضاعه لأهوائه ومطالبه.

تقف رواية أصوات على **حافة الهُويّة**، لتكشف عن حاجتنا الشديدة لفهم أعمق لذواتنا، كما تحمل احتجاجا صارخا على واقعنا المحزن، ودعوة إلى التغيير صوب أفق فكرية واجتماعية أرحب.

«لا يمكن أن نتحدث عن المرحلة القومية، دون أن نشي–عرضا– إلى تحديد **الهُويّة القومية**، فمن الملاحظ أنّ **البحث عن الهُويّة** عبر الذات، حاول تحقيق نفسه عبر عديد من العوامل والقضايا، غير أن أهمّها يظل الاجتماعي والتاريخي.». [2]

وقفت أغلب الروايات عند القضايا التي تعُوقُ حركة الاتّجاه القومي، وعلى سبيل المثال قضية التخلُّف الواقع في المجتمع العربي المعاصر، «إنّ العديد من الأقطار العربية عبّرت من خلال روائييها عن التّيار القومي بشكل فطري، مختلط في الغالب بطابع اجتماعي أو عقيدي (...) وهذا التغيير

[1]– سليمان فياض –**أصوات**– الهيئة المصرية العامّة للكتاب القاهرة، مصر 1996، ص35.

[2]– مصطفى عبد الغني –**الاتجاه القومي في الرواية**– سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 188، صفر 1415 هـ، أغسطس/1994، ص384.

نجده داخل النّص وخارجه، من بداية هذا القرن وحتى نهاية الستّينات ليحلّ محل الحسّ العربي البديل العقيدي (...) على أنّ تشكيل الهُويّة استكمل دائرته بالتعرّف على الآخر/ الغرب». [1]

ب_ الهُويّة في مواجهة الآخر: الصراع بين التبعية والتحرّر.

يَصعُبُ البحث عن الهُويّة العربية اليوم، دون أن نولي اهتماما كبيرا بالآخر (الغرب) بوجهه الايجابي أو السلبي «فالغرب ليس كلّه تراكما، إنّه ليس كلّه خيرا، وعندما ننظر إليه كوحدة لا تتعدّد ينتج هذا الفهم المغلوط، غير أنّه عندما يتمّ النظر إليه على أنّه ميدان حضاري، يحتوي موتنا ومصدر بعثنا في اللحظة نفسها، يصبح موقفنا منه مأساويا بالفعل، إذ يتحوّل إلى عدو وصديق في الوقت نفسه». [2] وعليه، وجب التعامل مع الغرب على أنّه عالم لا مناص من التوقّف أمامه، والدخول معه في تواصل، يحول دون الاستلاب والخضوع.

وهذا ما نجحت في إبرازه بعض الروايات العربية، على سبيل المثال لا الحصر، رواية " **المرأة والوردة**" لمحمد زفزاف، «فلقد حاول الروائي عبر رحلته إلى الدانمارك و إسبانيا أن يعيد اكتشاف الهُويّة العربية خلال نظرة نقدية للقيم الغربية(...)،وقد استطاع مع تجاربه أن يؤكّد أنّ الهوية العربية غير مستلبة، و قد كان انغماسُ البطل انغماسًا يبدو كلّيا بمغريات الغرب ووسائل حضارته، لا يحول دون بروز هذا الوعي القومي. فالرواية تزخر بضروب النقد للغرب الحضاري (غير الإنساني) وتزخر أيضا بضروب النقد للشرق الحضاري (المتخلّف) ولكن في ضوء واقع الغرب الرديء، ومن ثمّ ينفي عن الغرب صفة المثال، في حين ينفي عن الشرق صفة التخلف القدري». [3]

---

[1]–مصطفى عبد الغني –**الاتجاه القومي في الرواية**– سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 188، صفر 1415 هـ، أغسطس/1994، ص386.

[2]–لحميداني حميد –**في التنظير والممارسة**– دراسات في الرواية المغربية– ط1، منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء 19886، ص126.

[3]– مصطفى عبد الغني –**الاتجاه القومي في الرواية**– سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 188، صفر 1415 هـ، أغسطس/1994، ص129.

لقد أسهمت الرواية في التّعبير عن القضايا العربية، و المنعطفات البارزة في تاريخ الأمّة، فكان موضوع **الهُويّة** من أبرز محاور الفكر العربي الحديث والمعاصر، كما شكّل موضوعا أساسيا في الكتابة الروائية العربية مشرقا ومغربا.

«استطاعت الرواية العربية أن تقرّبنا من نبض الواقع وحيويته، دون أن نعيش آليته، فتبتعد بنا عن متاهات التنظير، بفضل امتلاكها إمكانيات جمالية، فلقد اتّسعت مساحتها لرؤى متعدّدة، فسحت المجال لاستجلاء أعماق الذات العربية المقاومة والآخر معا ،فبدت الأنا في جميع أحوالها التابعة المنبهرة، المتحدّية، المقاومة تواجه الآخر المعتدي المستعمر، المستوطن أو تلتقي به كونه "الصديق" أو الزوج، أو مركز الإشعاع الإنساني والحضاري» [1]

إنّ رصد **ملامح الهُويّة العربية** في المغرب العربي عبر عدد من الروايات التي نشرت قبل وبعد الاستقلال، يبرز وبشكل واضح الحسّ العربي المرتبط بالعقيدة بوجه خاص، وهذا ما ميّز الرواية والفكر في هذه البلاد «فإذا كان التعبير عن الهُويّة أكثر استجابة في المغرب عبر تأكيد هذا الوعي بشكل لاشعوري، فإنّ التعبير عن هذه الهُويّة في الجزائر كان أكثر استجابة عبر مجتمع الهُويّة العقيدية=العربية، حيث حاولت القوات الغربية –الفرنسية– النيل من دينه ولغته للنيل من(هويته)، فكان دفاعه عن هذه الهُويّة يتّم عن وعي كامل بطبيعة الصّراع بين قوى غربية، والانتماء إلى مجتمع المستضعفين، مجتمع الإسلام الجزائري». [2] فلقد سعى عدَدٌ من الروائيين الجزائريين للتعبير عن قضية التحرّر الوطني من قبضة المستعمر الفرنسي، الذي اتّجه في المقام الأوّل نحو الهُويّة محاولا طمسها، ومن هنا ليس من المصادفة، أن تسيطر حرب التحرير على الروايات التي عبّر من خلالها الشعب الجزائري عن حرصه الشديد على هُويّته ووعيه بها.

إنّ البحث في خلفيات تشكّل **سؤال الهُويّة** وبروزه في المغرب العربي، يحتّم علينا العودة إلى الفترة التي امتّد فيها الوجود الاستعماري الفرنسي في المنقطة، وهذا محاولةً منّا للوقوف على صورة الهُويّة المغاربية، وكيفية تعامل المستعمر معها، ولابدّ من الإشارة في هذا الموضع إلى التباين بين المشرق

---

(1)–لحميداني حميد –**في التنظير والممارسة، دراسات في الرواية المغربية**– ط1، منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء 1986، ص126.
(2)–المرجع نفسه ، ص97.

العربي والمغرب العربي في طريقة تعامل المستعمر مع المنطقتين؛ فلقد كان تواجده في المغرب العربي استيطانيا، أمّا في المشرق فلقد اتخذ شكل الانتداب والحماية.

لم يتوان المستعمر الفرنسي منذ أن وطأت قدماه بلدان المغرب العربي، على طمس معالم الهوية المغاربية، بداية بمحاولته القضاء على أهمّ مكوّناتها وهي الدين الإسلامي« الذي يدخل ضمن المنطلقات الجوهرية، التي تبنّاها خطاب فرنسا الاستعماري لشرعنة استعمارها لبلدان المغرب العربي ، وتتجلىّ هذه المنطلقات في التشكيك في مكانة الدين الإسلامي، ودوره في جمع خصوصيات المجتمعات المغاربية والمشرقية في بوتقة واحدة وموحّدة، وثاني هذه المنطلقات أنّ المغاربة مجتمع قبلي لا يملك فلسفة الدولة، أو فلسفة سياسية وسندا حضاريا واجتماعيا، وثالثا التشكيك في وحدة المغرب العربي التاريخية والاجتماعية ». (1)

بالوقوف على النماذج **الروائية الجزائرية**، سنجد نمطين من الكتابة في سياق رصد ملامح الهوية، والعلاقة المتوترة بين الأنا والآخر؛ فبحكم المرحلة الطويلة التي خضعت فيها الجزائر للاستعمار الفرنسي، ظهرت فئة مثقفة باللغة الفرنسية، عبّرت عن هموم الوطن ومعاناة الشعب الجزائري بلغة المستعمر.

فكانت الفرنسية هي النافذة الوحيدة، التي تستطيع أن تحرّر من خلالها ردود أفعالها الخاصة تجّاه فظاعة الاحتلال، ولابدّ هنا من الإشارة إلى أنّ اللغة الفرنسية قد قامت بدورين مختلفين في تلك الحقبة؛ فلقد استخدمت- بحكم عدم إتقان كثير من الأدباء للغة العربية- لتعرية الحقيقة الاستعمارية، وإبراز الهُويّة العربية والإسلامية.

وفي سياق آخر، هناك من كان مدفوعا للكتابة بتيار الأيديولوجية الغربية عن وعي أو بغير وعي؛ «بالرغم من سعي عدد من الروائيين الجزائريين ليعبرّوا عن ذواتهم العربية بكتاباتهم بالفرنسية ،غير أنّ اللغة التي كانت من أهمّ عناصر الهوية في الجزائر ظلّت حائلا بينهم وبين مواطنيهم، وكان

(1)- مالكي أمحمد -**أسئلة المغرب المعاصر**- الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا ط1، 2007، ص22.

لابد أن تمضي سنوات على كفاح الجزائريين دفعوا خلالها ثمنا باهظا ليحصلوا على استقلالهم عام 1962، ليبرز عبر الهوية المكتوبة بالعربية الوعي بالهُوّيّة العربية. »[1]

صبّت مجمل السياسات التي انتهجتها فرنسا الاستعمارية في أقطار المغرب العربي في مصبّ الهوية، من سياسة **الإدماج** في (الجزائر) إلى **التجنيس** في (تونس) إلى **التفريق** في (المغرب الأقصى)، فهاته السياسات ليست إلاّ محاولة استعمارية لطمس **معالم الهُوِيّة المغاربية** المتجلّية في الإسلام، والعربية، التاريخ والوطن المشترك.

لقد كانت مسألة الهُوِيّة هي النقطة المحورية في كلّ مخطّطات الاستعمار التوسعية لإدراكه لمكانتها في وجدان شعوب المغرب العربي وارتباطها الوثيق بالعروبة والإسلام، «إلاّ أنّ المغرب العربي المعاصر الذي بدا ضعيفا من حيث مركزه الدولي، شاحبا من حيث عطاؤه الفكري والحضاري، لحظة اصطدامه بالظاهرة الاستعمارية ، لم يكن بمقدار حركاته الوطنية وهي تقاوم الاحتلال أن تعتمد غير السلاح ذاته الذي استعمله المستعمر، ونعني به المجال الرمزي من دين ولغة وتراث». [2]

لجأ المغرب العربي أمام الآلة الاستعمارية إلى الهُوِيّة «كوسيلة دفاع ومواجهة وفي عزّ انبهاره بالتقدّم المادّي والفكري لهذا الآخر الدخيل، فكان عليه البحث عن سبل لفهم فكره، وصدّ اختراقه، فلم يكن أمامه إلاّ اللجوء إلى التراث المكتوب ليقابل الفكر الاستعماري، فكان التراث العربي الإسلامي سنده الإيديولوجي، لفهم الظاهرة الاستعمارية أولا، والعمل على القضاء عليها ثانيا». [3]
فتمّ التعامل مع **الهُوِيّة** كمعطى ثابت، باستنهاضها ومنحها الكينونة والصيرورة كلّما اهتزّ أو ارتبك الكيان العربي، فازدهر خطاب الهُوِيّة في الفترة الاستعمارية ليأخذ طابعا أيديولوجيا ويصبح وسيلة تَعبَوِية، لمقاومة الاستعمار الفرنسي في بلدان المغرب العربي.

---

(1)– د. مصطفى عبد الغني –**الاتجاه القومي في الرواية**– سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 188، صفر 1415 هـ، أغسطس/1994، ص97.

(2)– مالكي أمحمد –**الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي**– مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1994، ص221-222.

(3)– المرجع نفسه، ص50-51.

تفاعلت **الرواية الجزائرية** في فترة التسعينات مع مختلف التحوّلات الطارئة على المجتمع، «بوصفها الفنّ الذي استوعب كلّ المضامين الاجتماعية، وتكفّل بنقلها بعمق شديد، فوظيفة الفن هي دائما أن يحرّك الإنسان بكلّيته، وأن يسمح للأنا بالتماثل بحياة الآخرين، وأن يمكّنها ممّا لم تكنه، وما هي جديرة بأن تكونه (...) فالفنّ ضروري لكي يستطيع الإنسان أن يفهم العالم ويغيره، ولكنّه ضروري أيضا بسبب السحر الذي يلازمه»(1).

شخّص الإنتاج الروائي وضع المجتمع العربي، وعبّر عن آلام الشعوب، فظهرت أعمال روائية كثيرة تؤكّد على الوطنية وارتباطها بالهُويّة. «لقد ارتبط نشوء الفكر القومي بتطور الطليعة العربية وبنضالها ضد الاستعمار هذا النضال لم يخل من التحالف مع بعض فلول الإقطاع ومع الفئات الوسطى من المثقفين الشباب (...) باحثا عن الهُويّة والأصالة في نفس الوقت الذي يجنح فيه نحو المعاصرة». (2)

تمثّل فترة التسعينات أو ما سمي **بالعشرية السوداء*** في الجزائر، مرحلة هامّة في علاقة الذات بالآخر الداخلي أو الجواني–على حدّ تعبير الطاهر لبيب–سجّلت تفاصيلها الرواية الجزائرية ورصدت

(1)- فيشر إرنست –**ضرورة الفنّ**– ترجمة: ميشال سليمان– دار الحقيقة، بيروت، لبنان 1965، ص16.

(2)–د.محمد عابد الجابري –**رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية**– دار النشر المغربية 1977، ص97.

*- **إنّ فورة العنف المفاجئة التي اجتاحت الجزائر طوال حقبة التسعينيات السوداء، إثر انتفاضة أكتوبر 1988**،وصعود الجبهة الإسلامية للإنقاذ، أعلنت عن دخول مرحلة جديدة بالنسبة للتعبير الروائي الجزائري، سواء على مستوى الوجود الحياتي للروائيين ،أو بالنظر إلى موضوعات الكتابة وصيغ التصوير .وهكذا بعد صدور الفتاوى العبثية القاضية بإعدام المثقفين ،واغتيال الطاهر جاووت ،بدأت في الصدور تدريجيا نصوص روائية ذات طعم حريف ،ورؤيا صادمة ،وتفاصيل جهنمية ،شكّلت نوعا روائيا قائم الذات في مسار الرواية الجزائرية؛ يمكن وسمه ب"سرديات العنف والمنفى" حيث انتظمت جنبا إلى جنب ،كتابات الطاهر وطار **الشمعة والدهاليز**"، وواسيني الأعرج في **سيدة المقام**" و **ذاكرة الماء** ،ورشيد بوجدرة في "**الجنازة**" و **تيميمون**"، وسواها من نصوص الجيل المخضرم، مع كتابات أسماء جديدة من مثل: بشير مفتي في روايتي :**أرخبيل الذباب، و مراسيم وجنائز**، وسعيد مقدم في رواية **البارانويا**، وحميد عبد القادر في رواية **الانزلاق** ،و إبراهيم سعدي في روايتي: **فتاوى زمن الموت، و "بوح رجل قادم من الظلام"**، وهي= الروايات التي تطفر من عناوينها ،بشكل واضح دلالات **العبث** و **اللامعنى** و **الجنون** المنبهق من شهوة القتل .وتدريجيا ستصور سرديات العنف والمنفى مجمل الفجائع الإنسانية في الجزائر ،صحيح أنّها ستتجلى لأول وهلة بوصفها رد فعل مباشر على المصادرة المتلاحقة للحياة ،بيد أنّ طول التجربة وتعمقها واكتناز المأساة، سيجعل الصيغ التصويرية تراجع البداهات المترسّخة عن منطلقات العنف ، وروافد الجريمة ،ومن ثم غدت التأملات الحوارية في النصوص أكثر تغلغلا في باطن اللاوعي الجمعي ،و أدق استبطانا لمكبوتات المجتمع والثقافة ونظام الحكم ،و أشدّ مسائلة لخبايا المرحلة التاريخية وكشفا لأسرارها.(...)ويبقى التجسيم المتماثل لقيم العنف ،سواء عبر التركيز على مظاهر النفي الداخلي وتمثيل أحوال العزلة ،أو من خلال الارتكاز على أحادية الصوت أو عبر الالتجاء إلى مقومات التصوير الحسي للمجازر ،ونعي المدينة ،وسيلة الخطاب الروائي في تشكيل غيريته الملتبسة ،و إنجاز جماليتها التخييلية المتعددة. راجع: **شرف الدين مجدولين–الفتنة والآخر، أنساق الغيرية في السرد العربي–دار الأمان الرباط ،منشورات الاختلاف ط1 ص 110/111/112/129**

عديد الظواهر الاجتماعية التي أفرزتها الأزمة، وكشفت عن آراء كتّابها ومواقفهم اتّجاه ما يحدث في الجزائر.

ركزّت **الرواية الجزائرية** في هذه الفترة العصبية من تاريخ الجزائر، على موضوع المثقّف الذي طالته يد الأزمة وبطشت بفكره، وحاولت إقبار حرفه؛ لم يتوان المثقف الجزائري والروائي على وجه التحديد ،عن نقد صور العنف التي جسّدت مظاهر الأزمة ،لواقع موبُوء اشتدّت فيه حدّة الأصولية الدينية، لتصل إلى حدّ الإرهاب والتطرّف، وعرقلة المجتمع المدني،« فكثيرا ما ترتسم الحدود العدائية داخل المجتمع الواحد، فيظهر الآخر الجوّاني، فتبدو الذات الجماعية للبعض وكأنّها في انقسام وانشطار». [1]

من الروايات التي تستدعي الاهتمام، وتستدعي وقفة إلهام بواقع الذات وصراعاتها، روايات **الطاهر وطّار**؛ التي طرحت **قضية الغيرية** بأوجهها المتباينة، تارة خارجية وذلك من خلال رواية "**اللاز**" التي تعدّ من أهمّ رواياته المتّجهة نحو الهُويّة وطرح قضية الغيرية، المتمثّلة في اسم بطل الرواية «هذه الشخصية العربية الشاذة، سرعان ما تتحوّل إزاء نير الاحتلال وبشاعته إلى شخصية عاتية صلبة»[2].

شخصية اللاز إسقاط حاد للعديد من الشخصيات، التي يتولّد فيها النزوع إلى "الذات" باستنهاض وجودها، وإصرارها على خوض معركة التحدّي للآخر. « و إذا كان الروائي بدأ التفكير في كتابة هذه الرواية في نهاية الخمسينيات فإنّه كان يعكس الدلالة العربية لاستخدام الرواية كواجهة دفاع ،وتلمّس الشعر الشعبي (العربي)**للتمسّك بهُويّته،** سواء قبل هذا بعشرات السنين حين بدأت الضحايا من هذا الشعب تتوارى دفاعا عن الوجود ،أو بعد ذلك حتى نالت الجزائر استقلالها، وهذا الحسّ العربي الناضج(بالهُويّة)نعثر عليه لدى الطاهر وطار في رواياته المتوالية فيما بعد "**الزلزال**" 1974،"**العشق والموت**" 1980،"**عرس بغل**" و "**الحوّات والقصر**"1980»[3]

---

[1]- الطاهر لبيب –**صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه**– مركز دراسات الوحدة العربية لعلم الاجتماع، ط1، أغسطس 1999، ص21.

[2]- مصطفى عبد الغني- **الاتجاه القومي في الرواية**– عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت أغسطس 1994، ص89.

[3]-المرجع نفسه، ص100.

وتارة أخرى تتجلىّ إشكالية الهُويّة **و** الغيرية الداخلية ، في روايات الطّاهر وطار، في روايته "**العشق والموت في الزمن الحرّاشي**،" ليكشف عن مظاهر الانقسام الذاتي في جسم الأمّة العربية ،على المستوى الدّيني أو على المستوى العرقي. تعرّض الطاهر وطار في هذه الرواية لظاهرة الإرهاب مصوّرا الصراع القائم بين فئات المجتمع الواحد.

اعتبر النّقاد رواية **العشق والموت في الزمن الحرّاشي**، «رواية استشرافية كتبت في السبعينات، وتنبّأت بالأزمة الحقيقية الكبرى في التسعينات، ما سمي في الجزائر "بالعشرية السوداء" تلوّنت الشخصية البطلة في الرواية المجسّدة في مصطفى بمواصفات الإرهابي، الذي يقوم بتطبيق الشريعة على حسب نظرته، وتصوره، ويستغلّ منبر المسجد لتسريب خطابه الأصولي العنيف، معتبرا نظرته هاته، وتفسيره للدين هو الصواب، ويحمل يقينا بأنّه المكلّف بتطهير المجتمع.»[1]

إنّ جانبا كبيرا من صورة "مصطفى" في رواية "العشق والموت في الزمن الحرّاشي" تكوّنها الأصول الثقافية والحضارية، للفكر الديني الناشئ في المجتمع عند بعض الأفراد، الذين يزعمون أنّ لهم حقّ النقاء والتطهير، فمن هذه الأصول يتشكّل جانب من صورة المجتمع وعاداته.

لقد نظر الطّاهر وطّار وغيره من الروائيين، سواء في الجزائر أوفي الدول العربية الأخرى، إلى التطرّف الديني مرضا اجتماعيا، وخطرا يداهم الذات العربية، ويهدّد **قيمها وتراثها وهُويّتها**؛ «فالممارسة الدّينية الحقيقية تصبو إلى إلغاء الفقر والظلم والاستبداد، أو تصبو أقلّه إلى التقليل منها، أمّا أن يقوم المرء بالشعائر الدينية، أو يتقيّد بالتقاليد مستكينا إلى وضعه المتخّلف، وإلى الشرور التي تحيط به، فأمر يدّل على أنّ الممارسة اغترابية بامتياز، فالأوهام تتضخّم، والواقع المنشود يتقلّص، والتغيير يتضاءل، في حين تستمر المظا لم»[2].

ما يُحتفى به في مسار الرواية الجزائرية، أنّها تفاعلت مع الأحداث وطوّعت لغتها، وعاصرت الأزمة؛ مشخّصة شدّتها أثناء الفترة القاسية للإرهاب بالجزائر، و تصدّت لممارسات الذات السلبية

[1]–مصطفى عبد الغني– **الاتجاه القومي في الرواية**– عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت أغسطس 1994،ص89.
[2]– د.جان نعوم طنوس– **صورة الغرب في الأدب العربي المعاصر**– دار المنهل اللبناني، بيروت ط1، 1429هـ- 2009، ص164.

إزاء الآخر الداخلي والخارجي ،لقد كان السرد في مساحاتها قويّا متدفّقا، غاص في عمق إحساس الكاتب، ورصد مواقفه الفكرية ودفاعه المستميت عن قيم الوطن وثوابثه.

تمثّلُ إشكالية **الهُويّة في الجزائر**، أحد الإشكاليات الكبرى التي شغلت المثقف الجزائري؛ فالحديث عن موضوع تمثّل الهُويّة والآخر في الرواية الجزائرية ؛يتأسس على صراع مزدوج من جهة مع الآخر البعيد الغريب وهو الآخر المستعمر الفرنسي، ومن جهة أخرى مع الآخر القريب الذي يشارك الذات الوطن والهوية، في إطار هوية متصدّعة مأزومة، تعيش من خلالها الأنا انشطارا ذاتويا ، و بالتالي تصير مفاهيم الهوية والآخر نسبية ومتغيّرة وملتبسة.

توسّع رواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" **لعمارة لخوص*** الصادرة عن الدار العربية للعلوم **2006**. مجال الاستثمار الروائي لعلاقة الغيرية، وتضعها على مشارف جغرافية مختلفة تعالج الرواية تيمة الذات في علاقتها بالآخر من خلال تجربة الهجرة، ويشير عنوان الرواية إلى فضاء الرمز والتمثيل الثقافي، تعبيرا عن أزمة الذات مع الآخر الداخلي والخارجي.

الذئبة تمثيل رمزي لإيطاليا، الرواية إذن تجسّ موقف الغرب وتحديدا ايطاليا، من المهاجرين المسلمين والعرب وسواهم من الانتماءات؛ من خلال بطل الرواية "أحمد سالمي" الجزائري ؛ الذي دفع إلى الهجرة بعد أن قتل الإرهابيون خطيبته "البهجة"، التي يتقاطع اسمها مع اسم الجزائر المكلومة. يغادر أحمد سالمي الوطن إلى ايطاليا ، بعدما تلقّى تهديدات بالقتل، لتكون الغربة بداية جديدة لحياة ملتبسة و ذات متشظّية .

يُقرِّر أحمد سالمي في موطنه الجديد، التغيير الجذري لكلّ ما يتعلق بماضيه و هويته العربية ، بداية بمسح الأصول العربية للاسم، ليتَحوّل من أحمد إلى أميديو؛ « الخروج من المكان —إذن–انزياح نفسي

*- ***عمارة لخوص***: روائي جزائري من مواليد الجزائر العاصمة عام (1970)، تخرّج من معهد الفلسفة بجامعة الجزائر عام (1994)، تحصّل على الماجستير في الأنثروبولوجيا الثقافية من جامعة روما عام (2002)، نشر روايته الأولى "البق والقرصان" بطبعة مزدوجة (اللغة العربية والايطالية) في روما عام (1999)، كما صدرت روايته الثانية "**كيف ترضع من الذئبة جون أن تعضّك**" في الجزائر عام (2003)، وأعاد كتابتها باللغة الايطالية بعنوان آخر هو "صدام الحضارات حول مصعد في ساحة فيتوريو"، كما أصدر روايته الثالثة "القاهرة الصغيرة" عام (2010) باللغة العربية، وبالمقابل صدرت له رواية عام (2013) باللغة الايطالية ترجمت إلى اللغة الفرنسية عام (2014) تحت **عنوان**: querelle Autour D'un Petit Cochon Itolianissime A SauSalvarioللتوسّع ينظر: عمارة لخوص "**القاهرة الصغيرة**" الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، الجزائر، ط1، 2010، ص213.

وتخيلي، وإعادة تشكيل لأواصر الانتماء إلى العالم الإنساني جُملة، وليس مجرد مغادرة حسّية لمحطة بعينها، ففقدان المكان الأصلي و التغرب منه، نهاية لفكرة التماهي مع الأصل بحد ذاتها، وبداية لتجاوز حدود الجغرافيا واللغة والدين والطبقة والوطن. وبالمعنى ذاته يصير التعبير المجازي المختزل لوضع الذات في السيرة (الوجود خارج المكان)،دلالة سمات التحوّل الوجودي ،وعدم التواؤم مع التقاليد ،كما سيعني التقاطب المطرد مع الغير، وافتقاد الهوية، والاغتراب عن الأمكنة الأليفة، وافتقاد التراكم في الفضاءات الانتقالية، وباختصار سيصير الوجود خارج المكان عنوانا لدرامية الانزياحات المتكررة للذات ووعيها بالعالم.» (1)

تتناولُ الرواية العلاقات المتشابكة، داخل حيّ شعبي ساكنيه من الايطاليين والمهاجرين بجنسياتهم المختلفة، تدور الأحداث في عمارة سكنية بروما، تضّم سكانا من جنسيات مختلفة، و فئات عمرية واجتماعية ومستويات ثقافية متباينة.

النصّ على نسق الحوارية، التي تنهض على تعدُّد الأصوات في حديثها عن الذات، وتشابك علاقاتها مع الآخرين، لقد جعل الروائي "لخوص" العمارة فضاء لأغلب الأحداث، وللتعبير عن الاختلافات بين **الهُويّات المتعدّدة**؛ التي تجد نفسها مجبرة على العيش في فضاء واحد، الأمر الذي فرض دخولهم في علاقات فيما بينهم، طغى عليها التوتّر؛ نتيجة تمسّك أغلبهم بهُويّته وانغلاقه دونها ،مخلصا لتصوراته عن الآخر.

تدخل شخصيات الرواية في صراعات، بسبب سوء الفهم وتباين الذهنيات، يبرز الروائي من خلالها تصدّع الهُويّة الداخلية، ويكشف عن نظرة الآخر الايطالي إلى الأجنبي.

رصد لخوص في رواية "**كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضّك**" الممارسات العنصرية ضدّ المهاجرين في الغرب، **وصراع الهُويّات و الحضارات** القائم على سُوء الفهم، الذي احتدم في السنوات الأخيرة. تعرض الرواية مشاكل المهاجرين ومعاناتهم بملامسة تطلّعاتهم وهواجسهم عبر السرد بضمير المتكلّم.

---

(1)- شرف الدين مجدولين–**الفتنة والآخر** ،**أنساق الغيرية في السرد العربي**–دار الأمان الرباط ،منشورات الاختلاف، ط**1** 2012ص187.

تبدأ الرحلة الروائية من اختيار "عمارة لخّوص" للعنوان رمز الذئبة، "كيف ترضع الذئبة دون أن تعضّك"، الذئبة هي وطن الآخر ايطاليا، والسؤال هنا: كيف يمكن أن تندمج في فضاء الآخر؟ إنّ العنوان منطلق رمزي لفكرة الهروب، من مكان الانتماء بلا اختيار والرضا بالمكان الجديد بحمولاته الفكرية والاجتماعية، بوجهه الحضاري وببشاعته وتشوّه مشاهده، إنّ لبطل الرواية أحمد السالمي أو "أَمِدْيُو" ماض يرغب في نسيانه، يشكّل لديه هوية يريد إذابتها والتخلّص منها، ولقد مكنّه تغيير الاسم من "أحمد" إلى "أَمِدْيُو،" من التخلّص من أعباء الذاكرة وهويته الأصلية إذ يقول: «إنّ تغيير الاسم يساعد على العيش أفضل لأنّه يخفّف من أعباء الذاكرة». (1) إنّ الذاكرة بالنسبة لـ أحمد سالمي حيوان مفترس: «الحقيقة إنّ ذاكرتي حيوان مفترس كالذئب مثلا» .(2)

قدّمت الرواية أوجُها متعّددة للآخر؛ الآخر الايطالي المتمركز حول ذاته متصلّب لهُويّته، والآخر النقيض ذي الهُويّة المتفتحة. ومن أهمّ أوجه الآخرية المهاجر الوافد إلى الوطن الجديد، الفرد اللامنتمي في زخم **التعدّد الثقافي و الهُوياّتي** الذي تصيبه لعنة الحضارة، وتنال منه العنصرية، وآخر الذات الذي تسبّب في تأزّمها وهروبها نحو الآخر المغاير بحثا عن الخلاص.

إنّ مسألة العودة إلى الوطن بالنسبة لأحمد سالمي بطل رواية –"كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك– مُستبعدَة، في ظلّ التحوّل الحاصل في هُويَّته، فأحمد سالمي هو ماضي "أمِدْيُو" وما تبقى فيها من هُويّة عربية، يقرّر البطل البقاء في "الهناك" (ايطاليا) حتى وإن كانت الضريبة ثقيلة جدّا، وهي التخلي عن الهُويّة واستبدالها بهُويّة جديدة، يتماهى عبرها في الآخر.

استطاع عمار لخوص «باشتغاله على الفضاء الإيطالي وإيغاله الفنّي في أعماق هذا الفضاء، تجاوز السائد الروائي الجزائري، الذي اتّخذ من الجزائر فضاء لأحداثه، حيث وفق في استثمار مناخات الأجواء البوليسية والنزعة الإرهابية وكذلك الاشتغال على الآخر الأجنبي في سلبياته و إيجابياته، إضافة إلى وعي الذات والعالم مع إبراز خصوصيته الذاتية.» (3)

---

(1)–عمارة لخوص–**كيف ترضع من الذئبة دون أن عضك**–، الدار العربية للعلوم ناشرون– – بيروت– لبنان– الجزائر، ط2، 2006، ص213.

(2)– المصدر نفسه، ص150.

(3)– شوقي بدر يوسف –**حداثة السرد في الرواية الجزائرية المعاصرة**– مجلة الرواية قضايا وآفاق، مجلة فصيلة تعنى بالإبداع الروائي المحلي والعالمي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2013، ص41.

إنّ رواية عمار لخوص **"كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك"** من النماذج الروائية الجزائرية، التي خاضت غمار التجديد، وتجاوزت بموضوعاتها الحدود المحلّية الجزائرية، مستثمرة جميع مكتسباتها الثقافية واللغوية، ومندمجة في تفاعل ثقافي مع الآخر، فالمتأمل في رواية عمار لخوص يمكنه الإقرار بقدرة الروائي في تجسيد البعد العالمي للكتابة الروائية، والتي تتجلّى في دعوته إلى **هُويّة** منفتحة، تتجاوز الانتماءات الضيقة، إنّها الرؤية الجديدة التي تعزّز الجانب الإنساني في التواصل بعيدا عن قيود الانتماء الإثني أو العرقي أو الجغرافي.

ما يمكن الإقرارُ به من خلال تجربة الروائي **عمارة لخوص** أنّه «قد أبدع تجربة روائية استطاعت مناقشة واقع مفتوح على متناقضات تحتمل حدود الانفتاح والانغلاق ،الجدّ والهزل المعقول والعبثي الحب والخوف ،الأمل واليأس ،تجتمع هذه المتناقضات في نسيج يعكس تداخل أجواء الآخر وسطوة قهره للذات، من خلال أجواء المافيا في مدينة روما الإيطالية وعصابات الإرهاب ». (1)

في ظلّ الاهتمام المتزايد بخطاب الهُويّة العربية الإسلامية، «قدّمت النخب المغربية الآخر (المستعمر) كفرا حقّ فيه الجهاد كما حصرت ضعف الذات ووهن عودها في الخروج عن صفاء الدين ومنابعه الأولى، مجدّدة سبل استرجاع القوة لمقاومة الاستعمار في تطهير الدين، وإصلاح المؤسسات والاعتناء باللغة العربية وصيانة **مُقوّمات الهُويّة**».(2)

لقد تمّ إدراك الخصوصية الوطنية، بشيء من الحسرة في الروايات المبكرة التي ظهرت في المغرب الأقصى، ومن هذه الناحية يمكن مباشرة دراسة الرواية المغاربية من خلال تركيزها أولا على الخصوصية الذاتية، سواء من منظور النزعة الوطنية التي كانت مهادا للبعد القومي، بما يلامسها من نزعة إسلامية أو من منظور الارتباط بالنزعة القومية العربية، ثانيا رصد معالم المواجهة مع الغرب على أساس أنّها كانت منطلق بناء الخصوصية الذاتية القومية.

(1)-شوقي بدر يوسف –**حداثة السرد في الرواية الجزائرية المعاصرة**– مجلة الرواية قضايا وآفاق، مجلة فصيلة تعنى بالإبداع الروائي المحلي والعالمي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2013،ص41.

(2)– مالكي أمحمد **الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي**– مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2ص322.

ربّما كان «أهمّ من عبّر عن **الهُويّة** في المغرب هو عبد اللّه العروي، إنّ وعيه بهُويّته العربية طغى على فكره الإيديولوجي أو الإبداعي، حاولت روايته "الغربة" أن تتفادى الرؤية الثابتة للواقع، ولعلّها تستجيب لما كان قد قدّمه من انتقادات لمفهوم الثقافة القومي السائد في الوطن العربي، كما تكشف الرواية عن تأصيل للهوية في اللاشعور الجمعي منذ منتصف الخمسينيات، إذ كان يرى أن الاستقلال الذي يمكن أن يحرّر المغرب سيظل استقلالا أبتر ،ما لم نتنبه إلى أنّ المقاومة الحقيقية إزاء الغرب لابدّ أن تكون في الميدان النفساني». [1]

تصوغ رواية" الغربة" ملامح الهُويّة العربية، عبر التجربة الخاصة للروائي ،«فرغم ما في النص من تجريد وتغاير يصل إلى درجة الغموض، فإنّنا نستطيع المجازفة بتفسير بعض الأحداث المتقاطعة فيه كقطع الشطرنج، بما يلقي بالضوء على تصوّر الهوية بعد السنوات الخمس التي قضاها في الغرب وعاد بعدها إلى المغرب ليعقد المقارنة –دون أن يدري–بين الشرق/الماضي، والغرب /الحاضر ،والتبادل الزمني يمكن أن يحيلنا إلى هذه المرجعية، إلى الماضي في كثير من الأحيان.» [2]إنّ المسألة الأساسية المطروحة في الرواية، هي كيف يواجه المجتمع وضعه المتخلّف أمّام التطور الحضاري الكبير للعالم الغربي.

تخلقُ الرواية عند "عبد الله العروي" قلقًا لدى القارئ و تثير فكره، وتحشدُ عزائمه للغوص أكثر في عمق كتابات الرجل، والوقوف على وعيه بقضايا الأمّة العربية، ولعلّ الأهمية البالغة لأعمال الروائي، تدعونا للوقوف عند روايته "اليتيم"، وفي هذا النّص تتحدّد **الهُويّة العربية** أكثر وتنخرط في البعد القومي بحدّة ،إذ يتمّ فيها التركيز على الأخطار الداخلية المحدقة ببنية المجتمع« إنّ اليتيم في الرواية يصل عبر عدّة علاقات مع الذات ومع الغير، إلى انعكاس دقيق للوضعية الجديدة التي يمرّ بها المجتمع المغربي في ذلك

[1]– ينظر: عبد اللّه العروي –**أوراق**– المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1989، ص50.

[2]– مصطفى عبد الغني –**الاتجاه القومي في الرواية**– سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 188، صفر 1415 هـ، أغسطس/1994، ص127.

الوقت، أي بعد الاستقلال كجزء من المجتمع العربي الكبير» [1] يحتفظ الكاتب بأسماء الشخصيات الواردة في رواية الغربة، مواصلة منه لمعالجة قضايا المجتمع بشكل مواكب للتطوّر التاريخي.

ما يؤرّق "إدريس" في رواية اليتيم، مستقبل بلاده ومستقبل الوطن العربي بكامله، في ظلّ سيادة الفكر المتخلّف والتوكّل والخرافة. نعيش طويلا في تضاعيف الرواية مع «تيّار الاتّجاه العربي في المغرب وأصداء أحداث المشرق وأفكاره وكثير من أحداث المنطقة العربية التي تقف وجها لوجه مع إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية بعد أن استبدلت بالاستعمار القديم الامبريالية الحديثة وعميلتها إسرائيل» [2].

لقد جسّد الروائي الواقع الذي آل إليه العالم العربي مع **هزيمة 1967**، لترصد رواية اليتيم العلاقة مع الذات ومع الغير، إذ تشكّل أقصى درجة التعلّق بالهُويّة، من خلال الدفاع عن الحسّ الوطني، وذلك في سياق رصد العلاقة المتوترة بين الأنا والآخر.

لقد تصدّر الخطاب **الهُويّاتي** المساحات الروائية في المغرب العربي، ليكون وسيلة للدّفاع المستميت عن الهوية العربية الإسلامية، من محاولات المستعمر الإجهاز على "الأنا" العربية، «بعد حصول المغرب العربي على استقلاله، اكتشف جيل ما بعد الاستقلال أنّها هويات بالجمع وليست هوية بالمفرد، بل إنّ جزءا ممّن تمسكوا بها واعتمدوها أفقا للتحرّر، سرعان ما تنكرّوا لها، أو في أدنى الحالات شرعوا في إلباسها لبوسا بعيدا عن طبيعتها الأصلية ومكونات جوهرها». [3]

برز **سؤال الهُويّة** بعد الاستقلال في دول المغرب العربي ،على غير ما توجّه إليه في فترة الاستعمار ليظهر السؤال: من نحن؟ نحن التي كانت واضحة متجليّة إبّان الاحتلال، مجسّدة في العروبة والإسلام، ضمرت وتلاشت، لتفسح المجال في فترة ما بعد الاستقلال إلى سؤال الهوية لذات فقدت طريقها، في رحلة ضياع بين جدران الذات ومنحدرات الآخر.

---

(1)-مصطفى عبد الغني -**الاتجاه القومي في الرواية**- سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 188، صفر 1415 هـ، أغسطس/1994، ص91.

(2)-المرجع نفسه، ص91.

(3)- مالكي أمحمد -**أسئلة المغرب المعاصر**- الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا ط1، 2007، ص6.

«إنّ صُور التخلُّف الداخلية، بالإضافة إلى صور الاستغلال الخارجي، تسعى جميعها إلى نزع أردية العروبة عن الهُويّة، ومحاولة النيل منها بأسلوب التبّعية الذي نلحظ زحفه الآن علينا بدأب وتخطيط وتوجيه»[1]؛ خطر يتربّص **بهُويّة** الشعوب العربية، في ظلّ هذه الفترات القلقة من تاريخ الأمة العربية، التي أقضّت مضجعها وهُويتّها وعليه «فإنّ تاريخ تماسك الهُويّة العربية، هو تاريخ الصراع بين العوامل الفعالة فيه والعوامل المناقضة، وهي وعي في التصدّي للقوى المضادّة لها، سواء الديكتاتورية والاستبداد أو التبعية أو القهر السياسي، أو غياب الحرية»[2]

نافلة القول؛ إنّ الهُويّة ليست حبيسة اللحظة التاريخية، ولا هي ماض وتراث فحسب، إنّها تمتدّ عبر التاريخ وفيه، «فما دامت الرغبة الإنسانية في إثبات الذات متواصلة مع الزمن وتتجدّد مع اللحظة التاريخية في حركيتها، وتتفاعل معها، فإنّ الهُويّة هي الوجود الاجتماعي النشط الفعّال، المتجدّد، المبدع، فهذه أصالته وهكذا تزدهر الأنا الاجتماعية أو الهوية، ومع التطور الاجتماعي وتغير الواقع تنشأ ثقافة جديدة، صورة جديدة عن الذات والعالم، و بنية جديدة للأنا الاجتماعية لا تنفي السابق ولكنّها تعلوه(...) بينهما تركيب، اتّصال وانفصال وقطيعة معرفية تطورية»[3].

إنّه التغيير والتجدّد نحو وسط اجتماعي سياسي عصري، إذ لا يمكن أن تنمو **الهُويّة** وتنضج في مناخ يفتقد الاطراد الحضاري والإنساني بشكل عام، فالمطلوب هنا أن تتحوّل الهُويّة إلى حركة فاعلة، تعمل على إنضاج العناصر الفعّالة، وتمنح المناعة المطلوبة لمواجهة تحدّيات هذه الحقبة العصيبة التي تعيشها أمّتنا العربية.

إنّ إفراز الرواية العربية الجديدة تمثيلات شتى **للهُويّة**، يعكس وعي الروائي العربي بأزمة الهُويّة، التي تعاني وضعا إشكاليا متصّلا بطبيعة عالم ما بعد الاستعمار بقيمه وتحولاته ومراوغاته الخطابية، وتحيّزاته وممارساته، حيث تتعرّض الذوات العربية للكثير من عوامل الضغط وممارسات عدّة من

[1]– عز الدين إسماعيل –**الهوية القومية في الأدب المعاصر**– معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة مصر 1999، ص133.

[2]– المرجع نفسه ص340.

[3]– جلال شوقي–**الفكر العربي و سوسيولوجيا الفشل**–مكتبة مدبولي ،القاهرة مصر ط1 2002،ص25

الإقصاء والتهميش؛ الذي يدفعها إمّا إلى الانغلاق على الذات، أو الهجرة إلى أوطان بديلة، أو الخضوع القسري لأشكال متباينة من الهيمنة والطغيان والاستبداد الذي يمارسه أبناء المجتمع الواحد.

ومع ذلك هناك مرويات عربية تصبو إلى عالم عربي جديد، ينأى عن متاهة مرحلة ما بعد الاستعمار، ويدرك مدى خطورة الواقع الحضاري وحساسيته، إنّها الرغبة في التطوّر والتفاعل مع حيثيات اللحظة الراهنة، تطور لا ينفي بأيّ حال الهُويّة، بل هو الحضور الفعاّل للذات في عملية المثاقفة، بمزيد من التعرّف على الثروات المعرفية والثقافية المختزنة، وخلق الاندفاعية القوية والضرورية لفهم الثقافات المغايرة.

لقد تمكّن الفنّ الروائي من التعبير عن الواقع، أكثر من بقية الفنون الأدبية، باعتباره فنّا تتعدّد فيه الأصوات، وجنسا أدبيا أقرب إلى عمليات الوعي والاعتراف «بالذات الفردية التي شكّلت للكاتب مادة الحكي ومرجع الكتابة الأساس، بحيث اقترنت ولادة الرواية بلحظة وعي حاد بالأنا .إنّها استعادة للتاريخ الشخصي للمثقف، عبر السرد بعد أن كان الشعر هو ملاذ الذات الممتاز؛ فالانتقال من سياج الدائرة المغلقة، إلى فسحة المدى المفتوح للتفرد الشخصي، والانخراط الاجتماعي ضمن الهموم والمواقع الطبقية الجديدة، كل ذلك شكّل منعرجا أساسا للنخبة الوطنية ومجموع مثقفي المرحلة فجاءت (الرواية —السيرية)كجواب على سؤال اللحظة الانتقالية، لحظة تبدّل القيم وبداية انجلاء الإرغامات»[1]

تتحقّق الحرية للذات عبر أُفُق الكتابة، بصفتها فضاء للحرية، وهذا ما عبّر عنه ميشيل فوكو(**Michel Faucau**). عندما صرّح: «أتركونا أحرارا عندما يتعلّق الأمر بالكتابة (...) فالحرّية ذات طبيعة علائقية لا يمكن أن تنهض من دون أن تتعاضد مع المكان والزمان في وحدة واحدة، بحيث تشكّل بنية متعددة الرؤى كفيلة بأن تجعل الذات المبدعة تمسك باللحظة التاريخية الخالدة، وهنا تصبح الذات رائية، بمعنى أنّها تخترق البنية الاجتماعية، والثقافية والأدبية المتخارجة منها، وتتعالق مع عالمها الخاص، ورؤيتها المستقبلية». [2]

(1)– محمد أمنصور– **استراتيجيات التجريب في الرواية المغربية المعاصرة**–شركة النشر والتوزيع المدارس، المغرب ط1، **2006ص24–25**

(2)– محمد الحرز– **شعرية الكتابة والجسد**– دراسات حول الوعي الشعري والنقدي، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص71.

إذن وحدها الكتابةُ بمقدورها أن تُحدث **خلخلة** فيما هو سائد من قيم وأفكار، وأن تُربك الذات ببعديها الفردي والجماعي؛ «الكتابةُ لا تُهادن، إنّها فعل إرباك قبل أن تكون اختلاف، باعتبارها حال وارتحال دائم بين الأسئلة، وانتهاك دائم لمنطلق الأجوبة».[1]

[1]- محمد محمود- **حوار مع أحلام مستغانمي**- مجلة أيام الرواية الصادرة عن مؤتمر القاهرة للإبداع الروائي العدد (2) 23-02-1998، ص02.

-المبحث الثالث: أسئلة الهُويّة وتقلباتها في الرواية المعاصرة

أ-تشكّلات الهُويّة في السرد الروائي المعاصر.

إنّ المتون السردية عامّة، وفي الرواية الجديدة بالذات، «تجذب مختلف الاهتمامات بموقعها السحري الفّني والمترابط بإمكانيات كتّابها، وقدراتهم على استجلاء الظواهر الشخصية والتاريخية، واليومية الاجتماعية، فحياة الكاتب لا تنفكّ عن كتابة الحياة وكلاهما وجهان لعملة واحدة، بناء الذات وصناعة المصائر، بصوغ الخطاب وصرف الكلام، على سبيل الخلق والتحويل، أو التفنّن والفرادة».[1]

يعتبر الإبداع الروائي من أبرز الفنون الأدبية ،التي تركّز على سؤال الهوية في سياقات تعتمد على الصراع والتحوّلات الآنية كالعولمة، وهيمنة القوى الكبرى، وما يدعم هذا الطرح ما «يذهب رولان بارط R.Barthes في بعض كتاباته، إلى أنّ الرواية عمل قابل للتكيّف مع المجتمع، وأن الرواية تبدو وكأنّها مؤسسة أدبية ثابتة الكيان، فهي الجنس الأدبي الذي يعبّر بشيء من الامتياز عن مؤسسات مجموعة اجتماعية وبنوع من رؤية العالم الذي يجرّه معه، ويحتويه في داخله»[2] وبالتالي تظلّ الرواية أكثر من غيرها تعبيرا عن القضايا القومية الكبرى؛ لما فيها من إمكانات كثيفة في التعامل مع الواقع والأزمنة والبشر، حققّت حضورا لافتا في الخطاب الروائي.

أضحت الكتابة الروائية تستجيب بشكل لازم للتطورات الحضارية، وما رافقها من اهتمامات ثقافية ونزعات علمية، كما صارت تعني استنطاق ذاتية الإنسان، في أحلامه وانهزاماته وإحباطاته، وتصوّر مجاهل روحه المتباينة؛ «إنّ الرواية في القرن العشرين ،ترفض أن تكون قوتا اجتماعيا ومرعى للخيال، أو أداة لبسط العادة الراهنة فلقد حاولت أن تجعل من نفسها فنّا لا من حيث الشكل، بل من حيث الهدف؛ أي إثارة ساطعة لقلق الإنسان أمام ما يتجاوزه، أكثر من أن تكون تكرارا منطقيا

[1]- علي حرب -**خطاب الهوية**- سيرة فكرية، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط2، 2008، ص14.

[2]- عبد المالك مرتاض -**في نظرية الرواية**- بحث في تقنيات السرد، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر 1998، ص37.

للرتابة وللأحقاد البشرية»[1]، فالانفتاح اللانهائي على الواقع هو الذي جعل الرواية تتمتّع بحرية الحركة والتعبير، وهيئ فرصة التميّز والاختلاف في كلّ رواية.

تتزايد أهمية الرواية العربية في المرحلة الراهنة سنة بعد أخرى، وهذا ناتج عن كونها مرآة للوضع العربي بهواجسه وهمومه وأحلامه، على الرغم من حداثة الرواية في الثقافة العربية، إلاّ أنّها حقّقت دفقا متصاعدا، مستشرفةً الآفاق الجديدة؛ «فأهمّية ما أنجز في الرواية العربية خلال أكثر من نصف قرن ،يكمُنُ في أنّها استطاعت أن تنفتح على الذات، وأن تبتكر لغة مضادة للغة الإيديولوجية السائدة في كلّ اتّجاهاتها بالعالم العربي. وبتخلّيها عن اللغة الإيديولوجية السائدة واستيحائها مسألة الذات، وتغلغلها في الموضوعات المحرّمة، وارتيادها لمجالات الجسد والجنس والعلاقات العائلية، وإعادة كتابة التاريخ وتأويله، تكون الرواية العربية قد فتحت نوافذ على الذات والمجتمع والتاريخ يمكن أن نقرأ من خلالها المتخيّل الاجتماعي العميق للمجتمعات العربية». [2]

منذ رحلة **الطهطاوي** الشهيرة، ونداء «البحث عن **الذات** هو الأطروحة المركزية في لهفة المثقف العربي لمعانقة أشواقه يأسا أو هروبا، أو خذلانا من جهة أو استجابة تفضي إلى المواجهة في إطار التحدّي الشامل للغرب (العدو) من جهة أخرى»[3] وفي غمرة الصخب المتعلّق بحوار الحضارات وصراعها ، انصبّت الرواية المعاصرة على جدلية الذات والآخر، أو الشرق والغرب، في إطار علاقة تتراوح بين النفور والانجذاب، بين التصادم والتلاقي.

لقد أبرزت الخطابات الروائية أشكال التقارب التي عرفها الفكر العربي في علاقته بالآخر الغيري، والتي لم تكن تَعدُو في معظمها خُطًا مُحتشمة ورؤى ضبابية، خلفّت تباينات وارتباكات في المتخيّل العربي، وفق مسافة التقارب والتباعد التي سارتها الذات نحو الآخر، «لم يكن التفاعل مع الآخر والعالم سوى جزء من العلاقة بين خطاب تابع وخطاب سائد، فسّر بالتأثير أو الانفتاح أو المثاقفة، ليزدحم فضاء الثقافة العربية والإبداع العربي، بمفهومات الآخر، و يقف الكتّاب على عتبة المتناقضات

---

[1]- أندريه ماريه ألبيرس –**تاريخ الرواية الحديثة**- تر: جورج سالم، منشورات عويدات بيروت ط2، 1982، ص260.

[2]- حسن المودن –**الرواية والتحليل النصّي، قراءات من منظور التحليل النفسي**- دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف، ط1، 2009، ص223.

[3]- عبد الله أبو هيف –**القصة العربية الحديثة والغرب**- منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا ط1، 1994، ص21-22.

بين لقاء وانفصال، اقتراب ونفور، في بحث جادّ ومتواصل عن العلامة المطابقة والفارقة بين "الأنا" و"الآخر".»[1]

إنّ الإبداع الروائي العربي اليوم ، لا يملك القدرة على الانفصال عن العالم الأوسع الذي يعيش فيه، خصوصا العالم المتقدّم الذي أصبحنا أكثر اتّصالا وتأثرا به من ذي قبل، وذلك بعد أن أصبح العالم قرية كونية، متجاوبة الأرجاء والعناصر والعلاقات، فتحت إمكانات معرفة ما لدى أطراف القرية الكونية على نحو آني معهود؛ أحدث تغييرا جذريا في مفاهيم **الهُويّة**، "الأنا" و"الآخر"، وأشكال العلاقة بينهما في تباين أحوالها وتجلياتها وأبعادها.

لقد جعل النقاد العرب من **هزيمة 1967**؛ نقطة تحوّل في المجتمع العربي أحدثت أزمة وعي «حيث أذابت بعض التفاؤل، ومسّت بعض الرؤى، فظهر بعض التشاؤم واستعاد الواقع وجهه المفقود»[2]؛ ومن ثمّ بدأ الروائي يفتّش عن أسباب الهزيمة، وعن شكل روائي يستطيع من خلاله أن يحتضن شخصيات عالمه (الروائي، الواقعي)، وبدأ التطرّق إلى قضايا الحرّيات والقمع والاغتراب والاضطهاد، «فلقد كشفت الهزيمة عن واقع عربي مهزوم، وعن عطب في العلاقات الاجتماعية والقيم السائدة، وفي المؤسسات الاقتصادية والبنى الثقافية، فالهزيمة جاءت تتويجا لهزيمة الأبنية الاجتماعية والسياسية والعسكرية المعطوبة وقد فجّرت العديد من القضايا والمشكلات». [3]

ظلّت الرواية العربية، تستوعب الفترات اللامتجانسة والمتطوّرة لحياة أفراد الأمّة العربية؛« مُعبّرة بخطاب الكاتب وسارديه، وأقوال الشخصيات عن خصائص هذه الأمة وطموحها ومشاكلها. وانطلاقا من النص الروائي العربي المعاصر؛ عادت الكتابة تُسائل نفسها، وتضع نفسها موضع التأمّل والتنظير، وخاصة في علاقتها بالإنسان، بالذات في عالمها السري الحميمي، وبذلك الآخر الذي يسكننا ولا يتحدث إلا من خلال لغة الأدب ، وبالجسد والروح ،باللذة والألم ،بالعالم والآخرين». [4]

---

[1]- مصطفى **خضر– الحداثة كسؤال هوية**– مطبعة اتحاد الكتاب العرب ،دمشق ،**ط 1 أيار 1996ص12**.

[2]- فيصل دراج –**رواية التنوير وتنوير الرواية**– ضمن كتاب: قضايا وشهادات- كتاب ثقافي دوري، العدد 6، دمشق 1992، ص33.

[3]- شكري عزيز ماضي –**انعكاس هزيمة حزيران على الرواية العربية**– المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1978، ص3.

[4]- منذر الكيلاني –**الاستشراق والاستغراب**– اختراع الآخر في الخطاب الأنتروبولوجي (صورة الآخر العربي- ناظر، ومنظورا إليه)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999-2007، ص82.

لقد فسحت الرواية المعاصرة المجال للذات العربية؛ لطرح اضطرابها رؤيتها، وقلقها في مواجهة الآخر؛ هذا الآخر المختلف في انتمائه العرقي والفكري والديني، صار حضوره ضرورة لا مناص منها لفهم الذات واستيعابها؛ «فلقد بيّنت الأنتروبولوجيا بأنّ **الهُويّة** ليست واحدة، وإنّ كلّ طرف يلتقي في جُوانيته بالآخر دوما، فحتى لئن كان كلّ طرف مُهتمّا بنفسه ومنكبّا على مشكلاته المخصوصة، فليس بإمكانه أن يتغلب عليها إلاّ إذا أولى في الوقت نفسه اهتماما لمشكل الآخر». [1]

إنّ فضاء الآخر، وفضاء الهُويّة العربية، فضاءان مختلفان ثقافيا وحضاريا، يتعرضان إلى العديد من التوترات والمواجهات، لم تكن المدوّنة الروائية العربية مشرقها ومغربها بمنآى عنها، هي نماذج روائية عرفها المتلقي، تعكس خلاصة ما قدّمه الروائيون العرب، باختلاف ظروفهم الاجتماعية، وتشكّلاتهم الثقافية.

فكيف يا ترى طرقت الرواية العربية المعاصرة مفهوم الهوية ؟ وكيف تجلّى في الفضاء الروائي؟ أمُنفتِح على الآخر بقدر انفتاحه على الذات؟ أم ضيق مغلق؟.

تَلَتْ **هزيمة 1967** أحداث الخليج، التي شكّلت مُنعطفا حاسما في تاريخ المنطقة العربية، ممّا أجّج إحساس الفرد العربي بفقدان الانتماء، والتشكيك في هُويّتِهِ؛ فنشأ صراع الهُويّةِ إثر سقوط وهم القومية، و استُبْدِلَ خطابُ القومية بخطاب الهُويّة؛ «وهو خطاب إيديولوجي يزدهر في فترات ومناطق معينة، ويقصد إلى توظيف أو استثمار مسألة الهوية ضمن استراتيجيات سياسية متعدّدة داخليا وخارجيا». [2]

اهتّم كتاب الرواية العربية عبر تجارُبهم الإبداعية، بالتعبير عن نظرتهم إلى الآخر، في مساحات واسعة من الرواية، في رحلة بحثٍ من أجل اكتشاف الذات وتأصيل الهُويّة والكيان القومي؛ لعلّ أبرز مثال للهُوية العربية، يتجلىّ في الأدب الفلسطيني، أو الأدب الذي طرق المسألة الفلسطينية، وأمثلة ذلك ما كتبته سحر خليفة، ذات الأصول الفلسطينية والمقيمة في الأردن (عمّان) في روايتها "**حبّي الأوّل**"، ورواية أكرم مسلم "**العقرب الذي يتصبّب عرقا**"، ويحي خلف في روايته "**جنة ونار**" والتي

---

[1]-،حسن المودن –**الرواية والتحليل النصّي– قراءات من منظور التحليل النفسي**، الدار العربية لعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2009، ص225

[2]- محمد سبيلا –**مدارات خطاب الهوية**– ندوة علمية تحت عنوان: "**الهوية والتقدم**" جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، أبريل 1993، ص41.

يتحدّث فيها عن الانشطار الذاتوي؛ الذي يعيشه الفلسطيني بين المخيّم وفلسطين. لكلّ رواية تجربتها الخاصة، ولكلّ منها أسئلتها حول الهُويّة الفلسطينية، وفلسطين التي تنتظر أن يتشكّل الوطن، فتنوع الكتابة الفلسطينية؛ هو تعبير واضح عن تنوّع الأمكنة التي يعيش فيها الفلسطينيون، إنّ قضية الهُويّة الفلسطينية سؤال وطني سياسي، وثقافي مفرداته الصراع والمقاومة.

لعلّ الرواية الأكثر إثارة للجدل رواية الفلسطيني "ربعي المدهون"* "**السيدة من تل أبيب**" التي صدرت **2009** عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت، أطلّ المدهون على المشهد الروائي الفلسطيني، بعمل يصعب إهماله أو التقليل من أهمّيته، أثار ردود أفعال واسعة لمضمونه العميق، فلقد تضمّن حكايات وحوادث عن فلسطينيين ويهود إسرائيليين؛ « تختبِرُ هذه الرواية قضية التعايش الفلسطيني/ الإسرائيلي، في علاقة إشكالية ملتبسة بين كاتب فلسطيني وممثلة إسرائيلية، وابن زعيم عربي. يصوّر ربعي المدهون حياة الفلسطيني اليومية، حياة لا تخلو من المعاناة، فالفلسطيني في الرواية إنسان مطارد، مشبوه أينما حلّ أو رحل، يتّم التعامل معه بحذر داخل وطن هو في بلاد الغربة، يتعرض باستمرار للملاحقة والتعذيب، خصوصا على حواجز الاحتلال العسكرية ويتعرض للقتل حتى في عقر بيته.». (1)

منذ **نكبة 1948** وحياة الفلسطينيين عذاب دائم، «وما تبع النكبة من هزائم، شتّتت صفوفهم وأفقدتهم طعم الاستقرار، يحلمون بالعودة إلى ديارهم والتقاء ذويهم. وفي الطرف الآخر من الوطن

*- **ربعي المدهون**: كاتب فلسطيني ولد عام 1945 في مجدل عسقلان، هاجرت عائلته خلال النكبة عام 1948 إلى خان يونس في قطاع غزّة، تلقى تعليمه الجامعي في القاهرة والإسكندرية التي أبعد منها بسبب نشاطه السياسي، عاش وتنقل في كلّ من عمان ودمشق وبغداد وموسكو، وبيروت ونيقوسيا إلى أن استقرّ في لندن وحمل الجنسية البريطانية عمل محرّرا في صحف ومجلات عديدة، الحرية، صوت البلاد، القدس العربي، الحياة، الشرق الأوسط).ومركز الأبحاث الفلسطيني ووكالة دبليو-تي- إن للأخبار... **مؤلفاته**: أبله خان يونس 1977 (مجموعة قصصية)- الانتفاضة الفلسطينية- الهيكل التنظيمي وأساليب العقل بحث أكاديمي طبعتان 1988 و1989، طعم الفراق- ثلاثة أجيال فلسطينية في ذاكرة 2001- وروايته "**السيدة من تل أبيب""2009، طبعتها الأولى. متاح على شبكة الإنترنيت**: جميل السلحوت -**رواية السيدة من تل أبيب والتميز**- www.arabrenewal.info/2010

(1)-.جميل السلحوت-**رواية السيدة من تل أبيب والتميّز**_ الأحد 21 أكتوبر . **متاح على شبكة الإنترنيت**: www.arabrenewal.info/2010

المفقود ،يتواجد الإسرائيلي اليهودي، هو إنسان عادي له حياته وهمومه وخصوصياته معرّض للقتل هو أيضا، يحلم بأرض الميعاد، ويصدمه واقع مغاير لما روجته الدعاية الصهيونية.». [1]

بطل رواية" **السيدة من تل أبيب**" "وليد الدّهمان" لم يَلتَقِ والدته منذ ثمانية وثلاثين سنة، حيث قامت حرب يونيو(حزيران) **1967**، وهو طالب في جامعة القاهرة، فلم يتمكن الشاب من العودة لكنّه يتمكن في عام **2005** من العودة إلى قطاع غزّة بجوار سفر بريطاني، ولقي ما لقي من الإهانة والتأخير على معبر بيت حانون–حاجر إيرز– ليصور بعمق مأساة الفلسطيني داخل الوطن، وتبلغ الدراما ذروتها عندما قال:« بدأت أبحث عن أمي في أمي».[2]

يعود **وليد الدهمان** بطل الرواية إلى الوطن، بعد غياب طويل ،ليكتشف حجم التغيير الحاصل فملامح الأم تغيرت كثيرا، والأمرّ تغيّر ملامح الأمّ (الوطن). في الرواية نقد مرير لكلّ شيء وكافّة الأوضاع والأماكن، فها هو وليد الدهمان يصوّر لنا ما يحدث في المعابر الإسرائيلية، يَخلُص إلى نتيجة وهي؛ أنّ الراوي مهما ذهب في التخييل؛ لن يبلغ حافة الحقيقة «أن تسمع عن معبر إسرائيلي أو تكتب عنه، لن ترسم سوى ظلاله يكبر أو يصغر أو يقصر أو يطول بقدر ما تلقي عليه من ضوء أما الحقيقة نفسها فعصبية على الخيال نفسه وعلى الرواة». [3]

يعود وليد إلى قطاع غزّة بعد فراق قسري لوالدته بسبب **حرب 1967**، وأثناء العودة يتعرّف على فنانة يهودية إسرائيلية. "وليد دهمان" و"دانا أهوفا" الإسرائيلية هما الشخصيتان المحوريتان في الرواية تأخذان حيّزا كبيرا فيها.

«الرواية واقعية تماما، على اعتبار ما حدث على أرض الواقع أو ما يمكن حدوثه. صحيح أنّ الكاتب لم يكن شهد عيان على جميع أحداث وحكايات الرواية، لكنه لم يكن بعيدا عنها، فقد سمعها من ضحاياها أو قرأ عنها، عجن الكاتب الواقع بالخيال بحيث يصعب على القارئ التمييز

[1]-.جميل السلحوت–**رواية السيدة من تل أبيب والتميّز**ـ الأحد 21 أكتوبر . **متاح على شبكة الإنترنيت**: www.arabrenewal.info/2010

[2]- ربعي المدهون –**السيدة من تل أبيب**ــ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، (ط3) 2010، ص86.

[3]-ربعي المدهون –**السيدة من تل أبيب**ــ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، (ط3) 2010، ص181.

بينهما كما قال في ندوة اليوم السابع مساء **11** أكتوبر 2012 وهكذا فإنّ خياله في روايته هذه خيال واقعي». [1]

يفترق "وليد ودانا" في مطار "بن غوريون"، هي سافرت إلى تل أبيب، وهو سافر إلى قطاع غزّة، ليتوقف عند معبر بيت حانون –حاجز إيرز– أكثر من تسع ساعات لقي فيها الإذلال والهوان غير المبرر، ليصل بعدها إلى بيت والدته في خان يونس وليجد كلّ شيء تغيّر.

يُصوّر لنا الكاتب من خلال الرواية حياة أهل غزّة، مجسّدا الواقع بشخصيات لأناس بسطاء عبر أحداث وحوارات، يتخلّلها الكلام الشعبي الدارج. في غزّة كانت الصور والمشاهد غريبة على وليد الدهمان، ولم يعد يجد ارتياحا فيما حوله؛ ففي الفجر يصور لنا ما يجري عند الآذان فيقول:« نمت قرابة الثانية فجرا كأنني لم أنم، إذ استيقظت بعد ساعة أو أكثر على أصوات آذان متداخلة، متلاحقة متنافرة مثل أصوات فرقة موسيقية يحاول عازفوها ضبط آلاتهم قبل العزف حَوْلَوْتُ "لا حول ولا قوّة إلاّ بالله" وحاولت النوم ثانية بعد نصف ساعة أخرى انطلق الأذان بإيقاعات أكثر صخبا وتضاربا ،كأنّ المؤذنين ما يزالون يتمرنون عليه، دهشت: هل يصلون الفجر في غزة مرتين؟»[2]، ومن ثمّ يعلّق لأمّه قائلا:« أربعون عاما يا أمي لم يوحد الفلسطينيون منظماتهم ولا أعتقد أنهم سينجحون في توحيد الأذان خلال زيارتي هذه»[3]

تفصح رواية" **السيدة من تل أبيب**" عن« دلالات جديدة في الأدب الفلسطيني، ولعلّ أبرزها الاعتراف بأنّ المنفى لم يعد كينونة مؤقتة، بل صار حقيقة يمكن قبولها والتعايش معها، وبالتالي ينبغي البحث عن وسائل تعبيرية جديدة للتعامل معه». [4]، في إطار حقيقة تصاغ من واقع الوطن الضائع، وحلم العودة المتبدّد، «أخذت أتأمل الجميع وفي داخلي يتمدّد مشهد بانورامي عريض لغزّة التي أزورها،

---

[1]-.جميل السلحوت–**رواية السيدة من تل أبيب والتميّز**– الأحد 21 أكتوبر ،**متاح على شبكة الإنترنيت:**
www.arabrenewal.info/2010

[2]–ربعي المدهون –**السيدة من تل أبيب**_ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، (ط3) 2010، ، ص242.

[3]– المصدر نفسه ص242.

[4]– حسن خضر–**فلسطين والمنفى بلغتهما الجديدة**– مقال نشر في الحياة يوم 30-09-2009،**متاح على شبكة الإنترنيت:**
www.alwaraq.net/

هواء تحجّب بروائح المجاري، بحر محجاب بالمستوطنات، فلا يراه بعض سكانها، نساء محجبات بالسواد، يعلن حدادا أبديا على من رحلوا ولم يرحلوا بعد، عملة محجبة بالشيكل الإسرائيلي دين محجب بأطروحات شيوخ المساجد الذين لا عدد لهم، وشمس تشرق خلف كلّ الأحجبة باحثة عن وجه يطلّ عليها لتصبح عليه فتنكسر خجولة ممّا صار عليه الحال وتحتجب من طول بحثها». [(1)]

يخرج الروائي **ربعي المدهون** عن نسق سابقيه من الروائيين، إذ « يجازف وليد دهمان بطل السيدة من تل أبيب بالخروج على تقليد سار عليه أبطال روائيون في أعمال أصبحت كلاسيكية الآن فالمتشائل في رواية إميل حبيبي، لم يعترف بالانفصال بل مارس فنّ البقاء، أمّا وليد مسعود في رواية عبد الرحمن منيف الأشجار واغتيال مرزوق، ضاع في مكان ما واختفت آثاره في المنفى لكن وطنه لم يضع وأبطال غسان كنفاني في –عائد إلى حيفا– لم تساورهم الشكوك بشأن الكينونة المؤقتة في المنفى أما "وليد الدهان" فالانفصال عن الوطن صار عنده واقعا وحقيقة». [(2)]

تنطوي الرواية على **نقد للانتفاضة والسلطة الفلسطينية**، وتدهوُر العلاقات الاجتماعية، «مجتمع يشبه ثرثراته المتداخلة، المتقطعة المتناقضة، مثل شعاراتها التي ترفعها إلى مصاف الحقيقة ولصدق أصحابها أنهم يناقشون جوهر قضاياهم». [(3)]

تناقش ولأوّل مرّة رواية فلسطينية أو عربية العلاقة مع الآخر (اليهودي)* بعدها الإنساني بعمق، وارتباط مسألة الهوية الفلسطينية بوجود هذا الآخر الإسرائيلي اليهودي، هو الطرف الآخر في الصراع و المحتلّ المغتصب، و الآخر الذي لابدّ من التعايش معه في نهاية المطاف.

[(1)]– ربعي المدهون– **السيدة من تل أبيب**– المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، (ط3) 2010ص251

[(2)]–حسن خضر–**فلسطين والمنفى بلغتهما الجديدة**– مقال نشر في الحياة يوم 30-09-2009، **متاح على شبكة الإنترنيت:** www.alwaraq.net/

[(3)]–ربعي المدهون– **السيدة من تل أبيب**– المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، (ط3) 2010ص151.

*– **اليهود**: جاء في الملل والنحل للشهرستاني: هاد الرجل أي رجع وتاب، وإنما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام: "إنّا هدنا إليك"، أي رجعنا وتصرعنا: (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم(الشهرستاني– الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهما وعلي حسن فاعور، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، 1996، ص250.–واليهود أو (لاوي– يهودا) هم أتباع التوراة والتلمود، ويضمون تحتهم (بنو إسرائيل) وبقايا العبرانيين وغيرهم ممن اعتنق الديانة اليهودية، وهم يشكلون الغالبية العظمى من يهود العالم. –أمّا حذف الألف واستبدال "الذال" بالدال فقد كان معمولا به من الناحية اللغوية وما يزال إلى اليوم راجع: (**داود عبد العفو سقراط– جذور الفكر اليهودي* دار الثقافة للنشر والتوزيع (د.ت) الجزائر الجزء 1**: **أبناء اليهود في الخفاء، ص17**.

لذلك يرى "**ربعي المدهون**"« أنّه من العبث والسذاجة استمرار تجاهل الآخر، ولقد اختار البعد الإنساني بتجلياته المختلفة في إطار الصراع ،ثيمة أساسية للرواية في الفصول التي يقتسم فيها الطرفان "الذات والآخر" الممثلان في وليد دهمان ودانا أهوفا البطولة، وفي المشاهد التي رصدت رحلة العودة إلى الوطن؛ إنّها العودة الروائية إلى ثيمات جديدة وأهمّها المهجر، وهوية الفلسطيني الفرد المنفي، وما طرأ عليها من تغيرات». (1)

قام الروائي "في السيدة من تل أبيب" بسابقة أثارت الجدل وهي تجريد الشخصية الفلسطينية واليهودية من عناصر الصِّراع والعداء الدائم، ثم عاد مرّة أخرى وألقى بهما في بوتقته وهذا الخيار وسيلة للانطلاق من الجانب الإنساني للكشف عن كلّ ما هو غير إنساني لدى الآخر؛ فلقد منح المدهون الفرصة كاملة للآخر للتعبير عن نفسه، بكثير من الحيادية بعيدا عن أي ضغط إيديولوجي؛ وهكذا وقفنا من خلال الرواية على نماذج متعدّدة لشخصيات إسرائيلية وأخرى يهودية مختلفة.

«إنّ إشكالية الفاعل الروائي في رواية "السيدة من تل أبيب" هي الانقسام بين مكانين المنفى وأرض الوطن، فالمنفى باعتباره أرضا لإقامة دائمة، لم يبلور **هُويّته** بعد والوطن تحت وطأة هزيمة الانتفاضة، وتصاعد الأصولية وتدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية». (2)

صار البطل الروائي في ظلّ هذه الظروف غريبا عن نفسه وعن واقعه؛ تعكس مواقفه **تصدّع هُويّتهِ** والأزمة الداخلية التي يعيشها، يتعلّق الأمر بهوية مشروخة ومأزومة، ومن هنا تبدأ رحلة ضياع الذات، فيكون الاغتراب و الاغتيار، «فالإنسان يغتار عندما يفقد هُويّته الإنسانية، ويتحوّل إلى غير ذاته التي تضيع وتأخذ أشكال الغير، أكان هذا الغير إنسانا أم غير إنساني، كما يفقد المرء هُويّته

بنو اسرائيل: وهم نسل أسباط يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، يطلق عليهم بنو إسرائيل لأنّ يعقوب كان يحمل هذا اللقب، وقد عبر إبراهيم عليه السلام مع أهله جزيرة العرب إلى نهر الفرات، سقراط، **المصدر نفسه، ص21-36**.

(1)- وحيد تاجا-**لقاء مع الروائي الفلسطيني ربعي المدهون، صاحب السيدة من تل أبيب- 15**-12-2012 **متاح على شبكة الإنترنيت**: /www.thaqafa.org/site

(2)- حسن خضر-**فلسطين والمنفى بلغتهما الجديدة**- مقال نشر في الحياة يوم 30-09-2009،**متاح على شبكة الإنترنيت**: www.alwaraq.net/

عندما تتصدّع جدران الذات، وتنفصل عن بعضها البعض لتتباعد وتصبح في غربة يصعب معها الالتحام». [1]

تحظى الشخصية الأنثوية الممثلة في "دانا أهوفا" في الرواية بمكانة خاصة، «لم تعهدها في روايات سابقة تطرقت لحضور الشخصيات النسوية الغربية، والأمر هنا يتعلق بحضور يهودية إسرائيلية تمثّل الآخر في الرواية الفلسطينية ؛ لم تحضر شخصية "دانا أهوفا" في صورة نمطية، تجعل منها موضوعا للعداء، أو مصدرا لاستيهامات ذكورية، فالشخصية النسوية، عادة في مساحة الروايات التي تكشف عن حالات الصراع القومي والإثني، تعامل كحدّ من حدود الهوية ،وبالتالي تتحوّل إلى موضوع للرغبة وانتهاك الآخر، أو عقد مصالحة معه، فشخصية "دانا أهوفا" الإسرائيلية، هي الظلّ الثاني للبيت الواحد، وهو العنوان الذي اختاره "ربعي المدهون" لقسم كبير من الرواية» [2].

نلاحظ من خلال استقراء بعض النصوص الروائية المعاصرة ذات الصلة بموضوع الصراع العربي/الإسرائيلي*، أنّ «هناك معطيات جديدة غيّرت خطّ الرواية المألوف، من مركز "الأنا والنحن" من الوطن إلى مركز الآخر، كما أنّ مركز الآخر تنوّع، فلم يبق حكرا على بعض المراكز الحضارية الأوروبية، بل برز إلى الوجود مركز آخر ألا وهو إسرائيل، وذلك بعد احتدام الصّراع مع اليهود ،كما برزت عناصر جديدة في العالم الروائي على ضوء طوارئ الصراع، وما يربط أطرافه على مستوى علاقات التواصل كالحبّ والجنس والأخلاق والتحزب والقمع والحرب». [3]

تتوزّع حياة الفلسطيني ،بين احتلال وغربة ومنافي بشكل قسري، هو نتاج هذا الواقع «فانفصاله عن أوضاعه وهواجسه غير ممكن، إلاّ إذا كفّ عن كونه فلسطينيا، أو اتخذ لنفسه **هُويّة**

---

(1)- سالم بيطار –**اعتراف الإنسان**– دراسة فلسفية: المؤسسة الحديثة للكتاب طرابلس لبنان 2001، ص33.

(2)- حسن خضر–**فلسطين والمنفى بلغتهما الجديدة**– مقال نشر في الحياة يوم 30-09-2009،**متاح على شبكة الإنترنيت** : www.alwaraq.net/

*- **إنّ الخطاب الروائي المدين والمناهض للاستيطان الصهيوني**، والخطاب الروائي الليّن مع الآخر يبحث عن التحاور معه، وإيجاد سبل العيش في فضاء مشترك، والخطاب الروائي الداعي إلى التعايش مع اليهودي، وهو الخطاب المعاصر للصراع العربي الإسرائيلي وخصوصا بعد معاهدة أوسلو للصلح بين الإسرائيليين والفلسطينيين راجع:(عبد القادر شرشار –**خصائص الخطاب الأدبي في رواية الصراع العربي**– الصهيوني دراسة تحليلية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،، ط1، أكتوبر 2005ص139.

(3)- عبد القادر شرشار –**خصائص الخطاب الأدبي في رواية الصراع العربي**– الصهيوني دراسة تحليلية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،، ط1، أكتوبر 2005، ص102.

أخرى ». [1] لم يبتعد الروائي "ربعي المدهون" عن هذا الإطار، فهو المثقل بهموم وطنه الذي يخشى ضياع خصوصيته وهُويّته، إنّه المثقف الذي لم ير في **الهُويّة** تقوقعا على الذات، ولم يرفض الانفتاح على الآخر، ولقد تجلى ذلك في روايته الاستثناء. "السيدة من تل أبيب" وهذا بشهادة النقاد والدارسين.

«يُعدّ المثقف أكثر الناس وعيا بالهُويّة، وقدرة على تجاوز المألوف والابتكار، فالمهم ألاّ يحول تعلّقه بما يشكّل رموزه وهُويّته من دون ازدهاره وتألّقه، ومن دون تفرده وإبداعه فالخصوصية فرادة تسمح للإنسان بأن يكون عالميا» [2] ومن هنا نجد أنّ الروائي يرى هُويّته في إطار من التعدّدية وبذلك تجاوزت الرواية العربية لغة الهيمنة والاستعلاء والتصورات الذهنية النمطية، التي تشوّه صورة "الأنا" مثلما تشوّه "الآخر".

غالبا ما تكون «القيم درسا موجّها للآخرين، تنغلق دونه تخّوم الذات المحصّنة خلف قناعاتها المتعالية، وتغدو الكتابة لعبة للتخفّي خلف أقنعة مجازية تستبدل بالموقف الحياتي والاختيار السلوكي المتعين، إبدالات صورية موهمة بفضائل افتراضية» [3]

هكذا يظهر (الآخرون) وعبر كافة الزوايا سلبيين؛ نظرة أُحادية شكّلت مآزق وأزمات لا حصر لها؛ «فنفي الآخر هو نفي للذات، وإرادة إلغاء الغيرية هو بوجه ما نقص للذات، لأنّ الّصراع أو إرادة النفي والانتقام، تعكس في الواقع الشرخ الداخلي، لهُويّة تدّعي الحصانة والمناعة. هذه التناقضات التحتية وإرادة النفي النابعة من المداخل البركانية للذات، تحيل إلى الأبنية المركبّة والبنيات المعقّدة للإنسان أو للثقافة» [4]

---

[1]- وحيد تاجا–**لقاء مع الروائي الفلسطيني ربعي المدهون، صاحب السيدة من تل أبيب– 15**-12-2012 ،**متاح على شبكة الإنترنيت** : /www.thaqafa.org/site

[2]- د. زكي نجيب محمود –**في مفترق الطرق**– دار الشروق القاهرة، بيروت، ط2، 1993، ص103-104.

[3]- شرف الدين مجدولين –**الفتنة والآخر**– أنساق الغيرية في السرد العربي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ، ط1، 2012، ص201.

[4]- محمد شوقي الزين–**الذات والآخر ،تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع**–دار الأمان الرباط ،منشورات الاختلاف ط1 2012، ص73.

لقد قطعت **الرواية** شوطا كبيرا في وعيها للآخر ،باعتبارها الجنس الأدبي الأقدر على التعبير عن العلاقات المعقّدة للإنسان الحديث، إنّ هذا الفنّ «يستطيع من خلال إمكانيته السردية، والجمالية فضح أوهام الذات وانحرافاتها الفكرية أو الشعورية خصوصا حين تسجن الآخرين في انتماءات ضيقة مذهبية أو عرقية، مثلما تستطيع التغلغل إلى أعماق الروح الإنسانية لتبرز قدرتها على تجاوز هذه الانتماءات». [1]

ليس صدفة أن تبدو السمة المشتركة، اللافتة والأبرز في الروايات اللبنانية، الحديث عن الحرب ومخلفاتها، «على تفاوت في قوة الحضور واختلاف في الموقع، وتنوع في المعاينة والتحليل، فالحرب حاضرة في مجمل الروايات اللبنانية ؛مثيرة بحضورها القوي أسئلة الهُويّة، وليس في الأمر ما يثير الاستغراب، لتعلّق هذه الروايات بمنطقة ارتبط تاريخها الحديث بالحروب المتنوّعة»[2].

الحديث عن الحرب في الرواية اللبنانية، يخرج عن دائرة الحروب الكلاسيكية التي سجلها التاريخ بين الأنا والآخر الخارجي (المستعمر)، إنّها تصدّع وشرخ على مستوى الوطن الواحد **والهُويّة الجمعية المشتركة**، إنّها الحرب الأهلية والانشطار الداخلي، انعطافات وانزلا قات خطيرة.

«ليست علاقة الرواية بالحرب عابرة أو سطحية، بل هي وثيقة وطيدة وعميقة، ذلك أنّ موضوع الحرب يؤمّن بيسر للرواية عالما يزخر بالأحداث المدوية والتحولات الحادّة، و يفسح المجال رحبا أمامها لتداول القضايا الأكثر حيوية والأمور الأشدّ إثارة ،بدءا من تحديد الهُويّة والوجود والمصير وصولا إلى الرؤية إلى الحرية والفداء والموت»[3].

إنّ الحرب في لبنان تميّزت بطابع **طائفي**، وطائفية هذه الحرب نتيجة التركيبة الاجتماعية، والوضع الانتقالي لتطوّر النظام الرأسمالي فيه، «فالحرب لا تنشأ بقرار ميليشوي أو غيره، بقدر ما تكون وجها لصراع أو جزءا منه أو لمرحلة فيه، بين أطراف بلغت تناقضاتها حدّا عجزت آليات

---

[1]- ماجدة حمود-**إشكالية الأنا والآخر– سلسلة عالم المعرفة–** المجلس الوطني للثقافة والفنون، والآداب الكويت، مارس 2013، ص8.

[2]- سامي سويدان– **فضاءات السرد ومدارات التخييل، الحرب والقضية والهوية في الرواية العربية** – دار الآداب للنشر والتوزيع بيروت ط1، 2006، ص11.

[3]-المرجع نفسه ،ص11.

الضبط المتوفرة عن احتوائها، فتحوّلت إلى صراع وجودي عنيف، تصبح فيه قضية الخلاف الذي وصلت إليه التناقضات قضية حياة أو موت»[1].

"الظلّ والصدى" للكاتب الروائي يوصف حبشي الأشقر*؛ من بين أهمّ الروايات التي احتلّ فيها موضوع الحرب الأهلية التي عصفت بلبنان، موقعا أثيرا في عالمها التخييلي فهي «من أكثر الروايات غنى دلاليا وإثارة فنّية، فهي تتقدّم إزاء الأعمال الروائية التي طرقت موضوع الحرب في لبنان ببناء أكثر تكاملا وبخطاب سردي أكثر تنوعا، لتعرف بذلك موقعا متميزا في الرواية اللبنانية يشهد بعمق نظرتها وتفرّد أسلوبها ففي حين يطرق معظم هذه الأعمال تلك الحرب(...)،تأتي رواية الأشقر لتتناولها في رصد لسيرورتها يتعقّب من جهة جذورها وظواهرها من جهة، ويتمعن من جهة ثانية في دوافعها وغايتها.»[2]

رواية "**الظلّ والصدى**" هي العمل الأخير في الثلاثية الروائية للأشقر: "**أربعة أفراس حمر**" في السماء (الصادرة عن دار النهار للنشر، الطبعة الأولى، **1971**)، أمّا "الظلّ والصدى" فهي آخر رواية في سياق هذه الثلاثية الإبداعية (الصادرة عن دار النهار للنشر **1989**).

هذه المجموعة الروائية ،هي سيرة جيل مختصرة في سيرة شخصية واحدة، يمكن اعتبارها نصّا روائيا واحدا، يلخّص النتاج الروائي ليوسف الأشقر، وصلته الوثيقة بأوضاع المجتمع اللبناني، «ولعلّ

---

(1)-سامي سويدان- **فضاءات السرد ومدارات التخييل، الحرب والقضية والهوية في الرواية العربية** – دار الآداب للنشر والتوزيع بيروت ط1، 2006، ص24.

*- **يوسف حبشي الأشقر**:يوسف حبشي الأشقر مؤلف روائي لبناني ولد عام 1929. تلقّى دروسه الابتدائيّة والمتوسّطة في مدرسة بيت شباب، والثانويّة في المدرسة اليسوعيّة في بيروت، وتخرّج من جامعة القدّيس يوسف حاملاً شهادة في الحقوق والفلسفة...أبو الرواية اللبنانيّة الحديثة. عمل في الصندوق الوطنيّ للضمان الاجتماعيّ. انضمّ إلى "جمعيّة أهل القلم" و "مجلس المتن للثقافة". قال: «الأسباب اللاّواعية التي جعلتني أختار القصّة ثم الرواية، القصّة للوصول إلى الرواية، هي أنّني تعوّدت القصّة في البيت. والدي إميل الأشقر كتب أربع عشْرة قصّة تاريخيّة، وكانت أوّل ما قرأت. رأيت أنّ القصّ يسمح لي أن أصنع ما أريد وكما أريد. القصّة تتناسب مع كسلي». كانت روايته الأولى **أربعة أفراس حمر** (1964) المعبر الذي سلكه ليكتب روايته الأهمّ والأفضل **لا تنبت جذور في السماء** (1971) وهي التي وضعته في لائحة الروائيّين البارزين المعاصرين، ثمّ **الظلّ والصدى** (1989). له مجموعات قصصيّة، من بينها: **طعم الرماد** (1952)- **ليل الشتاء** (1955)- **الأرض القديمة** (1962)- **آخر القدماء** (1985).حاز على جائزة (جمعية أهل القلم) عن رواية **ليل شتاء**، كما نال جائزة (أصدقاء الكتاب) عن رواية **الأرض القديمة**. قال عنه شوقي عبد الأمير: «ما زال حبشي الأشقر يتربّع على قمّة جبل عالٍ ناءٍ ليس في لبنان وحسب، إنّما في الرواية العربيّة».توفي يوسف عام 1992 عن عمر يناهز 63 عاماً. **متاح على شبكة الإنترنيت:** https://www.elcinema.com/person /

(2)- سامي سويدان- **فضاءات السرد ومدارات التخييل**- الحرب والقضية والهُويّة في الرواية العربية، (سبق ذكره) ط1، 2006، ص47.

السمة البارزة لثلاثية الأشقر كونها روايات فكرية، أو بالأحرى للأفكار في روايات الثلاثية، ثقل ووزن راجح، تقدم الروايات مادّة للتفكير على مستوى الأحداث والصراعات(الحكاية) وعلى مستوى الحبكة والتأليف (السرد والخطاب) »[1]، وتسجّل قفزةً بعيدةً في مسيرة الرواية اللبنانية المعاصرة.

تتحوّل الأمكنة في رواية "الظلّ والصدى" إلى مساحات للموت، فالمواقف العدائية المتفاقمة لدى أهل المدينة جميعهم، تحيل الذوات إلى حالات من التشويه والانحراف اللاطبيعي، إذ يصبح القتل والثأر والحداد مناسبات للاغتباط، ويترصّد الموت الكلّ في دوامة حرب أهلية تحصد الأخضر واليابس.

اسكندر بطل رواية "**الظلّ والصدى**" يقف ضدّ الحرب الأهلية، ويأخذ موقفا معاديا لكلّ أشكال الفرقة والانشطار على مستوى الوطن الواحد، لأنّ في قناعته العميقة أنّ طرفا الصراع متساويان؛ المسلم والمسيحي متساويان.

«تقدّم الرواية الحرب بلاء يقع ويضع شخصياتها إزاء خيارات وجودية حاسمة، فتتعدّد مواقفها وتتنوّع على مستوى حضورها أطرافا متمايزة مختلفة الواحدة منها عن الأخرى، وعلى مستوى التجربة الفردية التي تخوضها والتي تؤدي إلى تغيير مواقفها البدئية والانعطاف نحو خيارات جديدة»[2].

إنّ الرواية بحث عن عالم داخلي، تلعب فيه الشخصيات دور الذات الأخرى، التي تعطيها الكتابة فرصة التعبير عن نفسها والخروج عن اغترابها، وهذا ما يفسّر أهمية الكتابة عند "**يوسف الأشقر**" وعند شخصياته؛ فالتخلي عنها كأداة للتعبير عن مواقف الذات الفكرية وهواجسها هو السقوط في اليأس والنهاية «لو مات كل شيء فيه لن يموت شعوره بأنّه كان يكتب، وبأنّه على يد ذلك فقط انتظر الخلاص انتظر معنى الحياة»[3].

فالكتابة تُطلق العنان للفكر، وتجعل الذات أكثر عمقا ،«هذا التراوح الديناميكي الخلاّق والفعال، يخلق نوعا من الطاقة الحيوية التعبيرية، تجعل الذات تتجاوز السطحية والأحادية للأشياء إلى

(1)-سامي سويدان- **فضاءات السرد ومدارات التخييل، الحرب والقضية والهوية في الرواية العربية** – دار الآداب للنشر والتوزيع بيروت ط1، 2006، ص49.

(2)-المرجع نفسه، ص61-60.

(3)-المرجع نفسه ، ص108.

العمق الوجودي حيث تتماهى الذات مع الوجود لتعيد صياغة نفسها من جديد عبر السياق اللغوي ذاته». [1]

إنّ الكتابة هي الخلاص الوحيد، الذي تعُود إليه شخصيات الرواية، بحثا عن خلاص الذات وخلاص المجتمع في الوقت نفسه، «إنّ الكتابة باعتبارها أرقى المستويات الثقافية والمعرفية لا تمثّل حلاّ فرديا فحسب، وإنّما أيضا حلا جماعيا، فهي بما تُطلقه من أفكار وتصورات، وبما تستدعيه من تواصل وحوار، لا تكون رفضا للحرب أو انسحابا من موقعها فحسب، وإنّما أيضا مجابهة لها وتعطيلا لسيرورتها». [2] الكتابة حاضرة بقوة في الرواية، تسجّل الرؤى المختلفة لأجيال ثلاثة متعاقبة، في النظرة العامة للحرب والمجتمع وإلى الذات والعالم، تتمثّل فيها بشكل خاص نخبة من المثقفين الموارنة*.

تعالج رواية "**الصدى والظلّ**" إلى جانب الغيرية الداخلية، وصراع الهُويّات القاتلة موضوع الهجرة وتتصدّى لها كظاهرة اجتماعية، تشكّل خطرا على الذات وتهدّد وجودها، وفي الرواية الهجرة قتل للأجيال، وشتات للذات، لما ينتج عنها من استنزاف وانقطاع عن الأوطان، وبالمقابل يدعو إلى البقاء والاستقرار والتمسّك بالجذور تحقيقا للهُويّة والحرية، «الهجرة سكين في يد جزّار، الهجرة طريق إلى الشرّ

---

(1)- يوسف حبشي الأشقر –**لا تنبت جذور في السماء**–دار النهار للنشر بيروت، الطبعة الأولى، 1971، ص07.

(2)- محمد الحرز –**شعرية الكتابة والجسد**– دراسات حول الوعي الشعري والنقدي- بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص71.

*- **الموارنة– المارونية**: المارونية طائفة من طوائف النصارى الكاثوليك الشرقيين ينتسبون إلى القديس مارون، ويعرفون باسم الموارنة متخذين لبنان مركزا لهم، تنتسب هذه الطائفة إلى القديس **مارون** الذي انعزل في الجبال والوديان، ممّا جذب الناس إليه مشكلين طائفة عرفت باسمه، كانت حياته في= أواخر القرن الرابع الميلادي، فيما كان موته حوالي سنة 410 م بين أنطاكيا وقورس –**الجذور الفكرية**: الموارنة فرع عن الكاثوليك الشرقيين الذين هم بدورهم فرع عن النصرانية بشكل عام، لذا فإنّ جذورهم هي نفس الجذور النصرانية، يمتازون بالمحافظة الشديدة على تراثهم ولغتهم السريانية القديمة. ما تزال الكنيسة المارونية تحتفظ باللغة السريانية في القدّاس إلى يومنا هذا. لقد أعلن الموارنة طاعتهم لبابا روما عام 1182 ولقد تعاونوا مع الفرنجة إبان الحروب الصليبية ومنذ عام 1943 تمّ الاتّفاق بين المسلمين والنصارى في لبنان على أن يكون رئيس الدولة مارونيا (**النصرانية والإسلام– المستشار محمد عزت إسماعيل الطهطاوي– مطبعة التقدّم– القاهرة مصر 1977/تاريخ لبنان–د– فيليب حتى– دار الثقافة بيروت 1972 ط2**). بدأ الموارنة يعتبرون أنفسهم طائفة فريدة من نوعها متميزة دينا وثقافة عن العالم العربي ذي الغالبية المسلمة، هذا المفهوم هو في الحقيقة الدافع الرئيسي لبحث الموارنة عن **هوية متميزة**/ أمّا في كتاب **الموارنة في التاريخ** للدكتور متىّ موسى عراقي الأصل، فإنّ الكاتب يعتقد أنّ التاريخ المعاصر لهذه الطائفة سيكون مثار اهتمام كبير لمؤرخي الكنيسة، والباحثين الذين يهتمون بشؤون الموارنة وعلاقتهم بالأزمات الحالية في لبنان؛ يعطي هذا الكتاب خلفية من المعلومات حول هذه الأزمة، يصلح كدليل للمهتمين بمعرفة تاريخ هذه الطائفة المسيحية في الشرق الأوسط (**الموارنة في التاريخ) للدكتور متى موسى. دار قدمس للنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 2004**).

(...) يكفينا هجرات تقول صحيفتي (...) هُوّيتنا هنا- هنا فقط»[1] إنّ شخصيات الرواية انعكاس لا واع لشخصية الروائي؛ هي انعكاس لجيل الكاتب وخيباته.

يدعو **يوسف حبشي الأشقر** في "الظلّ والصدى"؛ إلى ثورة على مستوى كيان الذات والتي في معناها العميق؛ تفعيل إنسانية الإنسان و**الارتقاء بالذات** البشرية، صحيح أنّ الدين يشكّل بعدا من أبعاد الوجود الإنساني، وحضوره في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والشعوب يتخذ درجات متفاوتة، لكن حضوره في كلّ تفاصيل الهوية العربية، يولّد أزمة ناتجة عن التمسّك بقراءة معينة للنص الديني، تتشبث بالماضي وتعتصم بالتراث بكلّ حمولته.

تُبرز رواية "الأشقر" رؤية الكاتب للوضع المأزوم في لبنان فالمشكلة في نظره ليست كما يظنّ الكثيرون صراع بين المسيحي والمسلم في الوطن الواحد، بل هي مشكلة "الظلّ والصدى"، أي الفهم الخاطئ للمسيحية، كدين وكتاريخ عريق في المشرق.

«إنّ القضايا التي تصدّت لها الرواية كانت قضايا ومسائل ذاتية بشكل خاص، وبالتالي لم تكن أزمتها أزمة علاقة بالآخر بقدر ما كانت أزمة علاقة بالذات، أو إنّها كانت أزمة مع الذات قبل أن تكون أزمة مع الآخر»[2] نافلة القول: إنّ" الظلّ والصدى" تكشف عن الجذور المشتركة التي تجمع بين اللبنانيين، وتشير ضمنا إلى الانتماء المتعدّد، وإلى هوية منفتحة بعناصر متطورة، مواكبة لإشكاليات العصر في أفق تشكيل الفرد الواعي بذاته المحدّد لخياراته.

كانت ولا تزال الوحدة هدفا ومستقبلا بالنسبة إلى الشعب العربي، وسط زخم التغيّرات التي لحقت السياسة الغربية والدولية، ولقد برزت **إشكالية الهُويّة** اليوم، لتواجه الفكر العربي المعاصر، وتصير قضية للجدل بعد أن كانت من قبل مسألة بديهية، إنّ هُويّتنا القومية تتعرّض لتهديدات متواصلة، في ظلّ الهزائم المتتالية والتشتّت.

[1]- يوسف حبشي الأشقر –**الظلّ والصدى**– دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1989، ص91-93.

[2]-سامي سويدان- **فضاءات السرد ومدارات التخييل**- الحرب والقضية والهوية في الرواية العربية، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط1، 2006، ص89.

لم تَعُد الكتابة مرآة تعكس الواقع الاجتماعي فحسب، إنّما تجاوزته إلى مساءلة حضورنا الكوني واشتغالنا الفكري والاجتماعي؛ لقد أضحت الرواية تستمدّ قيمتها من قدرتها على بناء رؤية معمّقة للأسئلة التي يواجهها الإنسان على مدار وجوده، فلقيت العديد من الروايات الحظوة عند القارئ والناقد؛ لقدرتها على مناقشة العديد من أمور حياتنا واعتقاداتنا ومسلماتنا، «إنّ الرواية اليوم من أهمّ أجناس الأدب الأكثر تأهيلا لتقول الكثير عن الإنسان في العصر الراهن، لما لهذا الجنس من إمكانات تسمح له باستنطاق ذاتية الإنسان في علاقاته المعقّدة بالمجتمع والتاريخ والآخرين». [1]

عرفت الرواية بعد حرب الخليج وما عقبها من صراعات، إنتاجا كميّا ونوعيا في مشارق الوطن العربي ومغاربه، في محاولة الذات العربية اكتشاف كينونتها والسعي لرسم معالم **هُويّة جديدة**؛ تتوافق مع التحوّلات الراهنة، وتتعارض مع الخطاب الروائي الذي اتّسم بالرتابة.

وهكذا استطاعت الرواية العربية أن تُقرّبنا من الواقع ومتغيّراته المتلاحقة، من هنا يمكن القول بنوع من التعميم «بأنّ الرواية العربية أسهمت في التعبير عن جزء من المتخيل الوطني، والاجتماعي والنفسي(...) وبالنسبة للرواية الجديدة المكتوبة خلال العقدين الآخرين، نلاحظ أن مجالها المعرفي يتصّل بإبراز التصنيفات الاجتماعية الناجمة عن اتّساع المدن(...) في عدد لا بأس به من هذه النصوص تطالعنا مشاهد تستحضر العنف وبؤس العيش لفئات واسعة من المهمّشين الذين فقدوا الانتماء إلى مجتمعهم»[2]؛ وبهذا صار موضوع الهوية مطروحا بشدّة؛ بوصفه سؤالا وجوديا يبحث عن أجوبة راهنة، عن حلول للمشكلات التي تتفجّر في وجه العربي كلّ يوم، مهما اختلف زمانه وتنوعت أماكنه.

تتّخذ السياسة في نصوص الرواية الجديدة «مظهرا مختلفا على رغم استمرار تيمات السجن والتعذيب والقمع في أزمنة الرصاص المتناسلة، ذلك أن روائي اليوم يرصدون الخراب الاجتماعي والتبعية في عصر العولمة الهوجاء، وهو ما جعل سلبيات السياسة في المجتمعات العربية تتجلى أساسا

[1]- حسن المودن –**الرواية والتحليل النصّي**– قراءات في منظور التحليل النفسي، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، ط1، 1430 هـ- 2009م، ص24.

[2]- محمد برادة –**الرواية العربية ورهان التجديد**– الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة 2012، ص74.

في مجال تدهور القيم و السلوكات والدخول في سديم متواصل»[1] على نحو ما عبّرت عنه الرواية العراقية، التي ظلّت ولعقود طويلة تكتب في ظلّ رقابة مؤسّسية صارمة.

تميّزت **التجربة الروائية العراقية** عن مثيلاتها في الوطن العربي، بسبب التطوّرات السياسية والاجتماعية في تاريخ العراق منذ نشوء دولته عام **1921**؛ إذ ظلّت الرواية العراقية متأخرّة عن مثيلاتها في الدول العربية كمصر ولبنان والمغرب، نظرا للصراعات السياسية والانقلابات العسكرية الدموية التي خلّفت حصارا اقتصاديا طويلا، ثم احتلالا للبلاد.

هذه الظروف المتأزّمة من تاريخ العراق خلّفت إنتاجا روائيا تراوح «بين نمطين من السرد: الأوّل نتاج روائي مكتوب في ظلّ الديكتاتورية وقد تميّز بنصوص التجأ أصحابها إلى الرمز والأسطورة، وتاريخ العراق القديم، في بنية روائية أضافت أشكالا فنية جديدة إلى السرد العربي، لكنّها تحاشت الخوض في محنة العراقي في زمنها(...) أمّا الثاني فمكتوب في ظلّ الحرية في المنفى ،برسم أبعاد الإنسان العراقي للواقع في ظل الديكتاتورية والحرب رسما اتّسم بالعمق والوضوح ،مصورا معاناته وعذابه وخوفه ومقاومته وعناده ...»[2] ؛نصوص روائية بقيت شخصياتها ولمدّة طويلة، تعيش اغترابا عن ذاتها، لا تجرؤ أن تُفصِح عن هُويّتها الذاتية، تتخفّى خلف رموز مستغلقة.

كان السرد في هذه الفترة هربا من الواقع، يتحاشى المحظورات الثلاثة: السياسة، الدين والجنس؛ ففي كثير من الروايات العراقية، لن تستطيع تحديد **الهُويّة** المذهبية والعرقية و الاثنية لمعظم الشخصيات، وحتى الهُويّة السياسية التي بقيت مساحة ضبابية، مجهولة خشي الروائي العراقي لمدّة طويلة إضاءتها، هذا اللجوء المتعمّد للتعمية في الرواية العراقية، يُرجعه النُقّاد إلى سلسلة الإحباطات السياسية والاجتماعية التي حاصرت الكتّاب، فجعلت لغتهم محمّلة بالقلق والسوداوية والتذمّر من الواقع.

هذا ما عكسته رواية "**الحافات**" لمحمد جنداري التي انشغلت بهموم العراقي، وحالة الاغتراب التي عاشها المثقف في وطنه، ورواية "**قبل أن يحلّق الباشق**" لعبد الخالق الركابي، الذي جعل

---

[1]-محمد برادة –**الرواية العربية ورهان التجديد**- الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة 2012، ص69.

[2]-سلام إبراهيم –**الرواية العراقية- رصد الخراب العراقي في أزمات الدكتاتورية والحروب والاحتلال وسلطة الطوائف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ديسمبر 2012، ص03.

شخوص روايته في رحلة بحث عن الهُويّة، ورواية "**القلعة الخامسة**" لفاصل العزاوي التّي تكشف عن طبيعة ونمط تفكير الشخصية الحزبية، ونظرتها القاصرة إلى الحياة، ورواية "**الرجع البعيد**"* لفؤاد التكرلي، التي اجتازت تخوم الوجدان العراقي، وعنيت بالبعد الداخلي لشخصياتها المثقفة، والمشاركة في الصراع السياسي.

رواية من واقع المجتمع العراقي في فترة حكم عبد الكريم قاسم* تدور أحداثها في حقبة ملتهبة من تاريخ العراق الحديث، تحديدا الأشهر الستّ التي سبقت **8** شباط (فبراير) **1963**، تاريخ الانقلاب وتصفية عبد الكريم قاسم.

يستعرض "**فؤاد التكرلي**"«جانبا من المسيرة السياسية والتنموية لأحلام الطبقات الفقيرة، وللعراق برمته، وكيانه الاجتماعي، وتفتّت الهوية الوطنية التي صاغتها الثورة؛ فالانقلاب قتل هذه الهوية، وسار في طريق تقسيم الوطن في أمده البعيد، مشهد من التنوّع والثراء في المساحة الروائية، جسّدت فيها الشخصيات الواقع العراقي بشرائحه المتناقضة». [1].

---

*- **عبد الكريم قاسم**: أول حاكم عراقي بعد ثورة تموز (يوليو) 1958 ضد الحكم الملكي في العراق، وكان رئيسا للوزراء وقائداً عاما للقوات المسلحة ووزيرا للدفاع وصار أول حاكم بعد الإطاحة بالنظام الملكي وأُعلن عن قيام الجمهورية العراقية 9شباط 1963 كان آخر يوم من حياة الزعيم العراقي عبد الكريم قاسم، مواقف كثيرة كانت وراء التفاعل والتأييد الصادق الذي تكنه له الجماهير، موقفه الثابت من مناصرة الطبقة الفقيرة ومنح الحريات في العمل السياسي والصحافة وإطلاق سراح المسجونين السياسيين والسماح بعودة المنفيين، وكان موقفه الثابت من الهوية العراقية فالرجل مع كلّ ما يحسب له أو عليه، كان مناصرا أمينا وثابتا للانتماء العراقي والهوية العراقية وكان هذا الموقف على وجه الخصوص يغيض القوى القومية ويثير حفيظتها منها أحزاب سياسية، كحزب البعث والضباط الأحرار من العسكريين الذين شاركوه بثورة 14 (تموز) إلى درجة وصل بهم الأمر إلى تدبير محاولة انقلابية للقضاء عليه (...) تعلّق هذا الرجل بالهوية العراقية، ورفع مكانته (...) وكانت الصيغة العمومية للشعب هي الإخلاص والذود عن الحكم الجمهوري (اليوم الأخير من حياة عبد الكريم قاسم بقلم : حبيب تومي/ أوسلو، 13 فبراير 2008، **متاح على شبكة الإنترنيت**:
http://www.kaldaya.net

*- (**الرجع البعيد**) رواية أصيلة متميزة ومتفردة، محكمة في بنائها، ثرية ومتنوعة في شخصياتها، اقتصادية في أحداثها. إنها لا تروي تاريخ عائلة على طريقة (السكا أو الداينستي) إنما تتعرض لحقبة ملتهبة من تاريخ العراق الحديث. أبطالها يتحاورون باللهجة العراقية.. حالة انفرد بها التكرلي وغائب طعمة فرمان في روايته (النخلة والجيران). في (الرجع البعيد) لم يحدث في تاريخ الرواية العراقية أن قدم لنا مشهد في هذا التنوع وبهذا الثراء. فما أن ننتهي من قراءة الفصل الأول إلا ونكون على معرفة بجميع شخصيات الرواية المدورة منها أو البسيطة. الزمن بأبعاده الثلاثة. الماضي المطمئن القدري تمثله أم مدحت. الحاضر القلق المتعب تمثله شخصية حسين والمستقبل الغامض ترسمه لنا الطفلة سناء. محلة باب الشيخ وشارع الكفاح والحواري المحيطة به مسرحاً لأحداث الرواية. **متاح على شبكة الإنترنيت**: مقال لقيس الساعدي **باريس** 1997-3-20
http://www.althakafaaljadeda.com

[1]-سلام إبراهيم –**الرواية العراقية– رصد الخراب العراقي في أزمات الدكتاتورية والحروب والاحتلال وسلطة الطوائف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ديسمبر 2012، ص22

رغم توظيف الكاتب للأحداث التاريخية في رواية "الرجع البعيد"؛ إلاّ أنّه آثر التلميح دون التصريح لبعض الأحداث، مُتجنّبا الحديث عن الحزب الشيوعي، والهجمة التصفوية الدموية، لقيادات وكوادر الحزب الشيوعي من طرف البعثيين.

تعكس الرواية حالة من التخبّط وعدم وضوح الرؤية، شخصيات متناقضة، محمّلة برضوض نفسية و إحباطات معنوية: «وسرنا بعد ذلك على غير هدى في تلك الطرقات الملتوية المظلمة، ولم نكن ندري عمّا إذا كان يجب أن نبحث وبأيّ شيء يجب أن نبدأ، رأينا أناسا كثيرين وبيوتا مفتوحة الأبواب، وأخرى مهدّمة، ومقاهي مسدودة وبقايا صخب وهلع منطبعة على الوجوه كنت حزينا أمر الحزن خائر القوى (...) كان الحزن سهلا وقتئذ وكنّا بحاجة إلى من يبدو وغير حزين لسبب معقول لديه من أجل أن يصير أمارة خير وتفاؤل بالحياة». [1]

ظلّت الرواية العراقية لمدّة طويلة منطقة ضبابية؛ تعاني فيها الكتابة سطوة الرقابة الصارمة «فالكلمة محاسبة، وقد تؤدي إلى حتف الروائي، كما حدث للروائيين "**محمود جنداري**" و"حسن مطلق"، وهو ما أبهت النّص، وجعله يتناول كلّ ما هو غير جوهري في التجربة منشغلا بتفاصيل غير مهمّة، تاريخ قديم هموم اجتماعية عادية لا محلّ لها وسط مواجهة الموت اليومي، حكاية لا تمتّ إلى الواقع بصلة، الأمر الذي أثّر في الصوغ الفنّي، فبدت الرواية واهية البنية، مرتبكة الصوغ غير ناضجة وهو ما يستطيع القارئ أن يجده في الكمّ الهائل من الروايات التي صدرت عن دار الشؤون الثقافية الرسمية». [2]

حاول الروائيون العراقيون بناء عالم سردي مغاير لأعمال المرحلة التأسيسية الأولى، لينشأ نمط سردي ثان مكتوب في المنفى، من سماته التطرّق الصريح والواضح لمأساة العراقي، معاناته ومقاومته وخوفه من الموت المحذق به في كلّ وقت. عملت النصوص الروائية في المنفى، على استثمار مجموعة

---

[1]- فؤاد التكرلي –**الرجع البعيد**– دار المدى للثقافة والفنون بغداد الطبعة (1)، 1994، ص459.

[2]-سلام إبراهيم –**الرواية العراقية– رصد الخراب العراقي في أزمات الدكتاتورية والحروب والاحتلال وسلطة الطوائف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ديسمبر 2012، ص8

من الموضوعات التي كانت مغيّبة أو مسكوت عنها، من قبيل موضوعات **الهُويّة والتعدّدية** والأقليات والمشكلات الاجتماعية العميقة، والواقع السياسي والتاريخ المغيّب.

تناولت روايات المنفى، السير الذاتية للكتّاب الذين خاضوا تجربة الاعتقال والحرب، كما كشفت عن هَوْلِ الخراب والدّمار، الذي آل إليه وطنهم العراق، لتفضح هذه النصوص همجية المؤسسة العسكرية، التي قادت العراق إلى نفق مسدود وصراع داخلي مميت.

وحدها الكتابة بمقدورها أن تحدث خلخلة فيما هو سائد من القيم والأفكار، وتربك الذات ببعديها الفردي والجمعي، «فاللغة وسيلة أولى لاستعادة الهوية والالتحام باللغة الأم، وذلك من خلال الوعي بها، ثم محاولة إعادة هيكلتها، إبداعها لتصبح صياغة ذات وإعلان هوية (...) ولن يأتي ذلك إلاّ من خلال تغيير أبجدية التحيّز». [1]

أضافت روايات **المنفى** تيمات جديدة إلى المنجز الروائي العراقي، إذ وفّرت الكتابة خارج أسوار الوطن، فسحة للحرية جسّدتها أعمال "شاكر الأنباري" في رواياته "**الكلمات الساحرات**" **1993**، "**ألواح**" **1996**، عن دار المدى دمشق ،و"**بلاد سعيدة"2008** عن دار التكوين دمشق، و التي صوّر فيها شاكر الأنبا ري تداعيات الاحتلال والمليشيات المسلّحة على العراق ،من خلال استعراضه لوجهات النظر المختلفة، حول الوضع الجديد الذي آل إليه الوطن الجريح.

ومن الأعمال الروائية التي ارتبطت بالذات العراقية المأزومة في المنفى والتي عدّت في مجملها مخزون اللاوعي لكتّابها، وانعكاسا لأزمة الشخصية الاجتماعية والوجودية، روايتا سليم مطر "**امرأة القارورة**" **1991**، عن رياض الرئيس بيروت، وروايته **التوأم2001** عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

يستعرض "سليم مطر" في ثنائيته "امرأة القارورة" "والتوأم المفقود" مشكلتين أساسيتين تعاني منهما الشعوب العربية، مشكلة الموقف من الانتماء الوطني؛ بالمقارنة مع الانتماءات القومية والدينية والمذهبية ،ثم مشكلة الصراع بين الخيار التراثي الإسلامي، والخيار الحداثي الغربي.

---

[1]- سوسن ناجي رضوان- **الوعي بالكتابة في الخطاب النسائي العربي المعاصر**- دراسة نقدية المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 2004، ص77.

على إيقاع حربي الخليج الأولى والثانية، يأتي اللقاء بالآخر السويسري في موطنه، على يد سليم مطر في روايتيه "امرأة القارورة" و"التوأم المفقود" تتصّل أولهما بهرب الراوي عام ***1988*** من الحرب العراقية الإيرانية**1980** إلى أوروبا ،التي صارت المخلّص المنتظر والأرض الموعودة.

إنّ رواية "امرأة القارورة" للكاتب سليم مطر؛« محمّلة بخطاب متعدّد ، وبنية متعددة دون أن تخفي رؤيتها السياسية، تتمحور الأحداث حول تمثال "امرأة"، داخل مبنى أثري على الحدود بين العراق وإيران، استخدمه الجيش العراقي خلال حرب الثمانين مطبخا للمراتب (جنود الوحدة)، الراوي هنا جندي عراقي، يسرد حياته العسكرية في حرب ليس له فيها ناقة ولا جمل مستعرضا قصص هروبه السبعة ، وملابسات كل هروب وملحقاته (...)وصولا تنسيبه للعمل في المطبخ». (1)

تتنقل الرواية بين البعد التاريخي والفلسفي والميثولوجي وصولا إلى الروحاني، استخدم سليم مطر فكرة التناسخ من الميثولوجيا القديمة، لتأكيد الأصول المشتركة **للهُويّة العراقية الجريحة،** كما وظّف فكرة الانفصام والانشطار، لتصوير الشخصية العراقية السياسية في توجّهاتها المتنافرة، وحياتها السطحية المتقلبة؛ «ما فتئ يداوي آلام حاضره في جنيف بآلام أفظع من ذكرى الوطن، ومع اطراد الحرب يغرق الراوي وآدم الاثنان واحد في الحاسوب والعربدة، حتى يتوحدا مع ظهور امرأة القارورة، حيث تشرع الرواية في قراءة للتاريخ والأسطورة والدين، وصولا إلى حفل الخلاص في جنيف». (2)

إنّ استعداد القوى المتصارعة في عراق اليوم، لفكرة الهوية المشتركة والانتماء الوطني التي تطرحها "امرأة القارورة"، يتطلب ردحا من الزمن، وحتى ذلك الوقت يبقى مشروع هوية عراقية، وانتماء أصيل لوطن العراق حلما مؤجلا.

« أراد سليم مطر من خلال "**امرأة القارورة**"، التخلّص من الأطر الضيقة التي حكمت الهوية أو الخطاب الوطني العراقي؛ تعتبر الرواية من النصوص التجريبية العراقية الجريئة، التي وظفت الإرث الميثولوجي والشعبي لبلاد الرافدين، وربطته بطبيعة الفرد العراقي ومعاناته في رحلة بحث مضنية عن الهوية

(1)–**التمثيل السردي وتنازع الرواة في امرأة القارورة** –دراسة للناقد العراقي عبد الله إبراهيم، **متاح على شبكة الإنترنيت**: www.salim.mesopot.com /

(2)– نبيل سليمان –**جماليات وشواغل روائية**– منشورات اتحاد الكتاب العرب- دمشق 2003، ص126.

والذات والجمال والجوهر الإنساني، الكامن داخل أعماق العراقي، كما أنّ "امرأة القارورة" رواية موقف الرافض لكلّ أشكال العنف والقهر والحرب؛ وصرخة مُدوية تدين أنظمة الاستبداد والتسلّط». [1].

لقد تناول النّص المكتوب في المنفى «محنة المنفى و الغربة بعد تشرّد أكثر من خمسة ملايين عراقي موزّعين في بقاع العالم، يعيشون في محيطات ثقافية غربية عليهم، أدّت بالضرورة إلى زعزعة القيم والعادات والتقاليد التي يحملونها من بيئتهم الثقافية، ومعاناة جيل ولد وكبر في المنفى وله همومه المختلفة»[2].

لقد أسهمت تجربة **المنفى والغربة** في إثراء النتاج الروائي، بتيمات جديدة لعدد من الروائيين العراقيين، فممّا لا شكّ فيه، أنّ الغربة ليست سوى صورة أخرى للوطن، وهذه الصورة لا تكون إلاّ من خلال المواءمة بين الوطن والمغترب؛ ومن ثمّ لا غرابة إذا وجدنا روايات عراقية تصوّر الغربة محتشدة بالوطن وبصوره وبرموزه، برغم المسافة التي تبعد الروائيين العراقيين عن وطنهم ،إلاّ أنّها لم تفصلهم عن تفاصيل الحياة فيه.

تُعدُّ **الهُويّة** من أكثر المفاهيم الشائكة والمعقّدة لتعدّد وتباين أشكالها وطنية وعقائدية وعرقية وغيرها، كما أنّها شكل من أشكال الاختلاف وإدراك الآخر، وبهذا يمكن للهوية أن تكون عنصرا خلاقا، فاعلا في التعايش والانسجام بين الأفراد والجماعات، ولكنّها «انطوت على العنف والحقد (...) بل هو المفهوم الأكثر دموية في التاريخ، وهو ميدان المصائر القتالية وميدان النزاع والعنف ومجال الصراع والإبادة والتطهير العرقي»[3]، بل وأصبحت «تحتل الصدارة في ذلك، وقد ظهر ذلك بوضوح سواء على صعيد الحياة السياسية أو الاجتماعية حروبا كانت أم خلافات تؤدي بالجماعات إلى التفكك والانشطار والتشظّي»[4].

---

[1]- **التمثيل السردي وتنازع الرواة في امرأة القارورة** –دراسة للناقد العراقي عبد الله إبراهيم، **متاح على شبكة الإنترنيت:** www.salim.mesopot.com

[2]- سلام إبراهيم –**الرواية العراقية**- رصد الخراب العراقي في أزمات الدكتاتورية والحروب والاحتلال وسلطة الطوارئ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ديسمبر2012، ص11.

[3]- ناجح المعموري –**ما بعد الكولونيالية اللسان المقطوع يتكلّم**- مجلة الآداب (بغداد)، السنة الخامسة، العدد 167، 2008، ص04.

[4]- ثامر عبّاس –**الهوية الملتبسة الشخصية العراقية وإشكالية الوعي بالذات**– الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2012، ص160.

لم يكن هذا الانزلاق في مفهوم **الهُويّة** بمنأى عن الرواية العراقية التي كتبت بعد التغيير العاصف الذي أصاب البنية السياسية والاجتماعية في العراق، والمتجليّ في واقع يفتقد للأمن، وانفلات للحريات الشخصية، وبروز لدعوات تستثمر الدين أساسا للهُويّة، ممّا انحرف بالهوية الوطنية وحوّلها إلى هوية قاتلة، أجّجتها ظاهرة النزعات السلفية المتطرفة بأشكالها المتنوعة، في العالم العربي، والعراقي على وجه خاص.

لقد أضحى مفهوم **الهُويّات القاتلة**، من أهمّ التيمات المطروقة في الرواية العراقية بعد فترة التحوّل والتغيير، التي عرفها العراق سياسيا واجتماعيا بعد عام **2003**، ولعلّ اللافت للانتباه في الروايات العراقية، الحضور الواسع للهوية المنشطرة والمتشظّية، ولاسيما ممّن عاش تجربة المنفى.

واكب التراكم الكمّي للإنتاج الروائي العراقي، التراكم النوعي في بنية الرواية؛ من خلال توظيف ثراء التجربة الحياتية والسياسية والثقافية المتشابكة مع الواقع، «وهكذا صارت الرواية سعيا نحو الكشف، وطريقة من طرائق المعرفة واكتشاف الذات، واكتشاف العالم، والكشف عن الحجب المستورة (...) وبهذا تنهار كلّ الموضوعات التي كانت تمثّل المتفق عليه بين البشر، مثل رصد التحولات الاجتماعية في الحياة أو التعبير عن منظومة القيم أو رسم حالة الطموح البشري، وتحلّ بدلا من ذلك كلّه موضوعة الإنسان ذاته، في وعيه ومحاولة فهم كينونته وفهم الكون من حوله، وعبر ذلك جميعا يأتي الممنوع والمحرّم موضوعا للرواية في محاولة للاشتباك والجدل»(1).

إنّ الذات لم تعد في موقف المتلقّي المستَكِين؛ بل أضحى التعامل مع العالم يقوم على وتيرة أخرى، أكثر تعقيدا وذاتية، فالذات صارت المنطلق الجديد للمعرفة، وفي هذا السياق يرى محمد معتصم أنّ الكتابة هي «وسيلة لإبراز الذات، وفي نفس الوقت هي ملاذ تحتمي فيه الذات من عفونة الواقع وتردّي المستوى وقصور الوعي عن الذهاب بعيدا في أعماق الموجودات وسبر أغوار المجهول الإنساني والطبيعي.» (2)

(1)- محمود الضبع –**الرواية الجديدة قراءة في المشهد العربي المعاصر**- المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010، ص69.

(2)- محمد معتصم –**الرؤية الفجائعية في الأدب العربي في نهاية القرن وبداية الألفية الثالثة**– منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003، ص128.

ظلّ سؤال **الهُويّة** يجسّد ملامحها في الرواية العربية، ولذا كانت كتابات الروائيين العرب عامة تؤكّد على التعبير عن الوحدة، وتشير إلى مظاهر تنوع الثقافة العربية الحديثة وغناها، ولقد أبرزت معظم الأعمال «شظايا ملامح لهُويّات محلية متناثرة، تتناول الحرص على تفعيل ملامح من الهُويّة المحلية مثل التركيز على إيجاد تعريف للذات، ينتج من إبراز اللهجات الدارجة، إلى جانب إدراج الموجودات المحلية في منطقة ما، ونقلها من الهامش إلى الخطاب المركزي السائد بوصف ذلك جزءا لا يتجزأ، من تأكيد كينونة الذات وهويتها، إلاّ أنّ المتّقد تحت الرماد، تثيره وتعيد إشكاله أحداث متواترة ساخنة تراوح بين الذاتي أو المحلي أو القومي»[1] لم يكتف الخطاب الروائي العربي بعرض الهويات، أو بيان مدى التوافق فيما بينها من عدمه، بل طرحت الرواية الجديدة إشكالية الهوية المتغايرة بين الائتلاف والاختلاف، وتصدّع مفهوم الهوية الوطنية فضلا عن الهوية المتشظّية.

شكّل سؤال الهُويّة ببعديه الذاتي والجمعي أهمّ مساحة في المتن الحكائي المعاصر، مستحضرا معه سؤال الاختلاف؛ وهكذا بدأ السؤال ملحّا على مخيلة الروائي في فترة تاريخية عصبية، يسعى فيها إلى رسم معالم هُويّة جديدة تتوافق مع التحوّلات الراهنة ،وتتعارض مع الخطاب الروائي الرتيب.

ب- التكوين الهوياتي عبر مرآة الآخر:

لم تغب ملامح تجسيد الهُويّة عن الأعمال الأدبية التي كتبت خارج الوطن العربي، كما أنّها لم تنفصل عن هموم الوطن الأمّ؛ فلقد ارتبط إبداع الكتّاب الذين استقرّ بهم المطاف خارج الوطن، بالإبداع العربي الذي ينتمي إليه هؤلاء الأدباء، مُعبّرين عن همومه ومشكلاته أمثال الطاهر بن جلون في روايته "**ليلة القدر**" وأهداف سويف في "**عين الشمس**"، وإدوارد سعيد في "**خارج المكان**" التي ترجمها "فواز طرابلسي"، وأصدرتها دار الآداب بيروت سنة **2000**.

[1]- معجب العدواني –**الموروث وصناعة الرواية مؤثرات وتمثيلات**– منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 1434 هـ/2013 م، ص13.

لقد حاول "إدوارد سعيد" في أطروحته "خارج المكان" قراءة حالته الوجودية التي يراها استثنائية، وهذا من خلال سيرته الذاتية المتميّزة، التي تعاطف فيها مع "جوزيف كونراد" الروائي البولندي، «يجد "سعيد" نفسه مثل "كونراد" مسوقا إلى الكتابة عن تجاربه في لغة ليست لغته

الأصلية، فكلّ من "كونراد" و"سعيد"، عاشا في لغة ثم كتبا بلغة أخرى، ويمضي " سعيد" في تأمّل هذا التشابه، ملاحظا أنّ الفارق بين لغته العربية الأمّ والإنجليزية التي كتب بها، أكبر من الفارق بين البولونية والإنجليزية عند الكاتب "جوزيف كونراد"، ففي حالة " سعيد" يتّخذ الفارق بين اللغتين شكل توتّر غير محسوم بين عالمين مختلفين كلّيا بل متعاديين، العالم الذي تنتمي إليه عائلته وتاريخه وبيئته وذاته الأولى الحميمة، وكلّها عربية، وعالم تربيته الكولونيالي و أذواقه وحساسيته المكتسبة ومجمل حياته المهنية معلما و كاتبا»[1].

إنّه العالم الآخر المغاير في البيئة والفكر، يؤكّد "**إدوارد سعيد**" في كتابه "بعيدا عن المكان" ؛ أنّ «هذا النزاع بين طرفي هُويّته لم يفارقه يوما واحدا، فلم يحظ براحة قط، من ضغط إحدى اللغتين على الأخرى، ولا نعم بشعور من التناغم بين أصل ماهيته وما صار إليه، والنتيجة أنّ الهوية صارت كيانا مزدوجا» [2].

وهذا ما يكشف عنه السارد ،في مقطع تحليلي شديد التركيز من "خارج المكان" بقوله: «أرى إلى نفسي كتلة من التيارات المتدفقة، أؤثر هذه الفكرة عن نفسي عن فكرة الذات الصلدة، وهي الهوية التي يعلق عليها الكثيرون أهمية كبيرة، تتدفق تلك التيارات (...) بما هي أنواع مختلفة من المركبات الغربية، لا تتحرك بالضرورة إلى الأمام، وإنّما قد يتحرك أحيانا واحدها ضدّ الآخر، على نحو طباقي ولكن من غير ما محور مركزي، إنّه ضرب من ضروب الحرية (...) التي أتشبّث بها بنوع خاص، والواقع أنّي تعلمت وحياتي مليئة إلى هذا الحدّ من تنافر الأصوات، أن أوثر ألاّ أكون سويا تمام وأن أظلّ في غير مكاني.» [3]

---

(1)-جابر عصفور –**الهوية الثقافية والنقد الأدبي**- دار الشروق، ط1، 2010، القاهرة، ص131-132

(2)-المرجع نفسه ص132

(1)-إدوارد سعيد –**خارج المكان**- ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، 2000، ط1، ص358-359

وهكذا ظلّت **الهُويّة** عند "إدوارد سعيد" الفلسطيني الجنسية، «**هُويّة مزدوجة** والكتابة لغة متوترة، لم يحقق صاحبها في العربية ما توصل إلى تحقيقه في الإنجليزية، ولذلك طغت على الكتابة أفعال من الانزياحات والتغايرات والضياع والنشوة وذلك بالقدر الذي أصبحت الهوية ذاتها تتكوّن من تيارات وتحركات لا من عناصر ثابتة جامدة، و إذا كانت النتيجة هوّة تفصل بين عالمي الهوية» (1).

انعكست الهُويّة المزدوجة على النتاج الأدبي عند مجمل الكتّاب، الذين عاشوا التجربة نفسها، أي بين الوطن الأمّ ووطن الغربة، «إنّه تشظّي الذات بين عالمين ثقافيين غير متجانسين، تتولّد عبرهما هوية لغوية هجينة، لا تدين لنسق واحد، ولا ترتبط بقيمة ثقافية ثابتة، وفي هذا السياق بالذات، يبدو التجاذب بين اللغتين شبيها بالتصادم الحاصل بين ما هو أصلي، حميمي ينتمي إلى محيط الفطرة، وبين ما هو مكتسب دخيل متعلّق بعالم الخبرة (...) ولذا فإنّ الوجود في اللغة الثانية لا يمكن أن يكون إلاّ في غير محلّه مخترقا بالإنزياحات و الاستبدالات المستمرة.» (2)؛ وبالتالي لا بأس من تقبّل هذا الوضع الجديد، الذي أصبح ظاهرة عامة لا تقتصر على الإبداع العربي وحده، بل امتدّ إلى غيره من العوالم.

إنّ كتابة **الهُويّة المزدوجة**، هي كتابة تصل ما بين تخوّم عالمين، فالحلّ الأوفق هو «تجسير الهوّة بينهما، لمجاوزة المسافة الفاصلة قصد إقامة حوار دائم وتفاعل خلاّق، يفتح الآفاق الرحبة أمام الحوار بين الثقافات، فتجاوز الكتابة ارتباك الهُويّة إلى تعقُّدِها، وانغلاقها المنحاز إلى هذا الطرف أو ذاك، إلى انفتاحها على ما يؤدي إليه الطرفان معا وما يتركه كلاهما على الآخر من تأثير وتأثّر متبادلين»(3)

إنّ بروز ظاهرة "الهُويّة المزدوجة" أوضح ما تكون في الرواية، فالروايات التي تناولت هذه الظاهرة إبداعيا، إنّما تمثّل أحد التحدّيات الجديدة التي يوُاجِهُها الإبداع العربي المعاصر، نتيجة تصاعد أخطار ما سماه "أمين معلوف"؛ بالهويات القاتلة في العالم العربي والمتجلية في ظهور نزعات التعصّب

(1)-جابر عصفور –**الهوية الثقافية والنقد الأدبي**- دار الشروق، ط1، 2010، القاهرة، ص131-132

(2)- شرف الدين مجدولين –**الفتنة والآخر**- أنساق الغيرية في السرد العربي، معالم نقدية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1433 هـ/2012 م، ص183.

(3)-جابر عصفور –**الهوية الثقافية والنقد الأدبي**- (سبق ذكره) ص132.

التي دفعت الكثير من المبدعين العرب للهجرة، فوجدوا ضالتهم في عالم لا تعرف فيه الكتابة القيود، ولا يقمع فيه الفكر.

«إنّ العوالم واللغات الجديدة التي هاجر إليها هؤلاء المبدعون، لا تخلو تماما من التعصّب وآثار الهويات القاتلة التي لم تنته تماما، حتى في العالم الذي يبدو مهربا، ولكن المسألة تظلّ نسبية، والحرية الإبداعية المتاحة لهم في هذا العالم الجديد، أكثر بكثير من الحرية التي كانت ولا تزال شحيحة في أوطانهم الأصلية، التي لا يزال كتّابها يستعينون على إنطاق المسكوت عنه، أو المنهي عن النطق به بالرموز والتمثيلات التي تقول ولا تقول، تناور وتداور، وذلك على عكس الصراحة التي جعلت بعض هؤلاء الكتّاب يخترقون محرمات الجنس والدين والسياسة بما لا يمكن ترجمته إلى اللغة العربية أو لغاتهم الأصلية بوجه عام».[1]

عاش الأدباء العرب في الهُناك، عالم الآخر بكلّ حُمولاته الاجتماعية والثقافية والجمالية والأدبية والحضارية والعرقية، فرغم استقرارهم خارج أوطانهم، أو مُكوثهم مدّة زمنية معينة، إلاّ أن حلم العودة إلى الوطن لم ينقطع عن مراودتهم، فلقد ارتبط هذا الحلم بهموم **الهُويّة العربية والإسلامية**، التي ارتطمت بغيريات متباينة في الغرب بمستوياتها المتعدّدة.

لقد أتاحت الرواية للكتّاب العرب فرصة أكبر لمعاينة الآخر، ومنحتهم فرصة استعاء الذات والعالم، «إنّ الهُويّة إبداعيا هي أن تحيا وتفكّر وتعبّر كأنك أنت نفسك وغيرك في آن، هكذا يبدو الإنسان في الإبداع مشروعا لا يكتمل»[2]لقد أضحت الرواية الجنس الأدبي الأكثر ملاءمة ،لحمل أسئلة الهوية وإشكالاتها وتمثيلها بالصورة الأنسب، في تجربة استكشاف عميقة للهُويّات المتناقضة والبحث عن معنى للانتماء.

لم تنعزل الرواية العربية عن التأثيرات والتفاعلات الايجابية والسلبية التي تعيش داخلها، مركّزة على جدل "**الأنا والآخر**"، الذي نلمس له أصداء بأشكال متباينة في المساحة الروائية؛ التي ترصد التفاعل مع الآخر المغاير، المختلف في الجنس أو الانتماء الفكري أو الديني أو العرقي.

---

(1)-جابر عصفور –**الهوية الثقافية والنقد الأدبي**– دار الشروق، القاهرة، ط1، 2010، ص136.

(2)-أدونيس –**موسيقى الحوت الأزرق**– دار الآداب، بيروت، ط1، 2002، ص288.

شغلت ماهية الآخر الشرقي ومواصفاته، وصورته في المخيال الأوروبي الساحة الروائية الغربية، وأثارت اهتمام كتّابها، فطغت الصور النمطية على الآخر، مجسّدة لغة الهيمنة والإلغاء، فالغرب في أكثر الروايات قويّ مُهيمن، سليل حضارة متفوّقة، والآخر الشرقي أو العربي، طرف واهن سلبي «وهكذا بقيت صورة العرب النمطية في ثقافة معظم الشعوب الأوروبية حتّى منتصف القرن الماضي، وبعضها حتّى الآن، تتمثّل بأنّ العرب والمسلمين يتّسمون بطابع الدُونية إذا كانوا تابعين، أو بطابع عدائي إذا نجحوا بالهروب من نطاق النفوذ، ويبدو نقصهم الخلقي والعقلي والاقتصادي والمهني والوظيفي واضحا». [1] لم تتغيّر نظرة الغرب الأوروبي إلى العرب والمسلمين بعد استعماره لبلدانهم، بل كرّس المستشرقون ورجال الرأي والفكر أحيانا كثيرة ،الصورة الدونية للآخر العربي المسلم، ويعيد الأوروبيون المعاصرون الرؤية نفسها، لكن بمفردات حديثة وأسلوب حديث.

إنّ الانفتاح على الحضارات الأخرى والحوار بينها، يبثّ الحيوية في مكوّنات **الهُويّة،** فتنأى عن الصراع، ويحلّ محلّه التفاعل الخصب، والتفهّم محلّ العدائية، لكن بعض الغربيين آثروا التمركز على ذواتهم؛ وتجلىّ هذا الفكر في المساحات الروائية، التي أعلت من شأن الأنا الغربية على حساب الآخر الشرقي، وعزّزت التقسيم العنصري على أساس الجنس أو الانتماء الفكري أو العرقي، ويبدو أن الشرق هو أكثر الآخرين الأعداء حضورا، في وعي الغرب في الماضي والحاضر، لهذا مسخت صورته إلى مجموعة من الثوابت التي تناقض الثقافة الحديثة.

عرف موضوع العلاقة بين "الأنا" و"الآخر" ،مكانا بارزا في عدد من الروايات العالمية التي رصدت مسألة المقابلة بين الأنا والآخر سلبا وإيجابا، تنافرا وصراعا ،استيعابا وتواصلا، وأبرزها (**قلب الظلام**) "لجوزيف كونراد (Joseph Conrad) الكاتب البولندي الأصل، ورواية (**المخطوط القرمزي**) للروائي الإسباني أنطونيو جالا (Antonio gala) ورواية (**الغريب**) لألبير كامو (AlbertCamus)، ورواية (**رحلة إلى الهند**) للروائي الإنجليزي إدوارد مورغان فورستر (Edward

[1]- مارلين نصر –**صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسية الفرنسية**– مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، بيروت، 1999، ص57.

Morgan Forster). تمثِّل رواية (رحلة إلى الهند) لفورستر(Forster) اللّقاء بين حضارتين مختلفتين، كما أنّها تصوّر بشكل دقيق الصراع بين نمطين من الحياة، النمط الروحاني والعقلاني.

تدور أحداث الرواية في الهند أثناء الاحتلال البريطاني، تهدف إلى إبراز طبيعة العلاقة بين "الأنا" الممثلة في الاستعمار البريطاني، و"الآخر" الممثل في الشعب الهندي اقتلع فورستر (Forster)شخصياته من جذورها الإنجليزية، ووزعها في الهند، لتتحرّك في بيئة تختلف تماما عن موطنها الأصلي؛ طرح من خلالها الكاتب قضّية التعدّد الاثني والعرقي، والصراع الثقافي بين الحضارات والشعوب.

(رحلة إلى الهند) رحلة روائية في العلاقات الإنسانية الفردية والعامة، يصوّر من خلالها الكاتب علاقة "الأنا" بـ"الآخر" من منطلق الصراع بين الطباع والتقاليد، بين مستعمر ومستعمر، فصل سوداوي من العلاقة بين الشرق والغرب؛ الرواية مليئة بالإيحاء لما احتملت، وما زالت تحتمل من القراءات النقدية المختلفة، تتحدّث الرواية عن فتاة انجليزية "كويستد"، التي حضرت إلى الهند لدراسة أوضاعها قبل أن تقرّر إن كانت ستتزوج من قاضي المدينة هسلوب (روني) أو لا.

ترتبط "كويستد" بعد وصولها إلى الهند بصداقة مع الدكتور الهندي المسلم عزيز؛ لكنّها ما فتئت أن تلاشت، مع قضية "**ماربار Marabar** " التي أجّجت حمّى مشاعر العنصرية، بعدما تمّ القبض على الطبيب الهندي بتهمة الاعتداء على كويست، التي أدّعت أنّ عزيز حاول اغتصابها في الرحلة الاستكشافية إلى كهوف "ماربار"، فتتحوّل العلاقة إلى توتّر وعداء، ليكون هذا المشهد رمزا لسوء الفهم، بين ثقافتين وحضارتين بل هو أيضا، رمز للظلم، واحتقار الآخر، وتشويه صورته؛ إنّه الوجه الحقيقي والمؤسف للغرب، فالروح السائدة معادية للشعوب الأخرى ومتعالية عليهم.

تتواصل أحداث الرواية ،بتراجع "كويستد" عن إدانتها للطبيب الهندي "عزيز؛" بعدما تملّكها الندم عن اتّهامه ظلما، فتتقدّم الفتاة إلى إشعار المسئولين الإنجليز، الذين يرفضون الأخذ بروايتها الجديدة، رغم علمهم بصدق شهادتها، فيتفتّح وعي الفتاة الإنجليزية على العنصرية التي يُمارسها أبناء

جلدتها على غيرهم من الشعوب، «لم يكن لدى عزيز أيّ إحساس، وتتابع عواطفه تقرّر عقائده وقناعاته، وتؤدّي إلى البرودة المأساوية بين نفسه وصديقه الإنجليزي»[1]

وتنتهي الرواية بصرخة عزيز من عمق الأدغال، التي فرّ إليها من حكم الآخر **الجواني** والآخر **البراني** (المستعمر البريطاني)، المستنزف لثروات بلده ، إذ يقول: «ليسقط الإنجليز، قد يكره كلّ واحد منّا الآخر، ولكنّنا نكرهكم أكثر، وإذا لم أستطع أن أزيحكم فسيفعل ذلك "أحمد" و"كريم" حتى ولو مرّ خمسمائة عام، سنتخلص منكم سنطرد كل إنجليزي ملعون إلى البحر»[2]

لقد ضاعف الموقف الأوروبي المعادي للآخر النظرة العنصرية، وأصبح الفكر العنصري شريكا في رسم صورة الآخر وتقويمها، تبرز خطورة النظرة الشوفينية الضيقة إلى الآخر، في كونها قد تحوّل **الهُويّة** إلى نوع من التحزّب والتعصّب، أي إلى انغلاق الذات ورفض الآخر.

«ما أن نعتبر الهُويّة مجموعة من الانتماءات المتعدّدة، بعضها مرتبط بتاريخ إثني، وبعضها الآخر متعلّق أو غير متعلّق بموروث ديني، ما أن نرى في كياننا وجذورنا ومسارنا روافد وإسهامات وتلاقحات متنوعة وتأثيرات مختلفة ودقيقة ومتناقضة، حتى تنشأ علاقة مغايرة مع الآخرين (...) ولا يعود الأمر يقتصر على "نحن" و"هم" أي جيشين متأهبين يستعدان للمواجهة القادمة والانتقام العتيد».[3]

لقد رافقت الرواية الغربية منذ لحظاتها الأولى، ولادة الفكر الاستعماري، فرواية "دانييل ديفو**Daniel Defoe**"روبنسون كروزو، « قدّمت تمثيلا رمزيا لإيديولوجيا الاستعمار وسوغته، فشخصية البطل كروزو محمّلة بالقيم الحقّة وعليه تقع مسؤولية نشر القيم في الأصقاع النائية، وفيما يخصّ الآخر، ينتج التمثيل السردي آخرا يشوبه التوتر والالتباس والانفعال حينا، والخمول والكسل والجهل والتوحش، وغياب الفاعلية حينا آخر، ومثاله العالم المبهم للملونين من آكلي لحوم البشر، الذين تظهر أطياف مشوهة لصورهم، وبذلك يتّم إقصاء كلّ المعاني الاخلاقية عنهم ولتكن شخصية

---

(1)- إدوارد مورجان فورستر –**رحلة إلى الهند: ترجمة** دائرة الترجمة في الدار– دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، لبنان، ص185.

(2)-المصدر نفسه ص218.

(3)- أمين معلوف –**الهويات القاتلة**– تر: نهلة بيضون، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص48.

"فرايدي" في الرواية نموذجا على ذلك، قبل أن يفلح "كروزو" في تلقينه القيم الدينية والثقافية والأخلاقية، فلقد كان غفلا عن أي بعد إنساني بالمعنى الفردي الذي يحمله بحرص "كروزو" وبظهور البطل الغربي الأبيض في عالم الملونين الأسود يختّل التوازن، فيقع تضاديين العالمين، تضاد في القيم والأخلاق والثقافة.» [1] يُظهر السرد الروائي كفاءة استثنائية لقيم" كروزو" الغربية، وقُصورا استثنائيا في قيم الآخر، وبهذا التضاد سعى ولا يزال الفكر الغربي يرسّخ مفاهيم وخطاب الإقصاء، ومنطق التركيز والسيطرة الجبرية مطالبا الآخرين اللحاق بقطار التاريخ السائد في خطّ واحد.

تلازم الرواية الغربية الحديثة في تمثيل "ذاتها" و"الآخر" شكلين: ففيما يخصّ الذات، ينتج التمثيل السردي في الرواية الغربية ذاتا نقية وحيوية وخيّرة وفاعلة، وبذلك يسقط مجموعة من المعاني الأخلاقية على كلّ الأفعال الخاصة بها، وفيما يخصّ الآخر، ينتج التمثيل السردي "الآخر" في صورة سلبية مشوهة؛ «فداخل العوالم المتخيلة التي يُنجزها السرد، لا تظهر الشخصيات غير الغربية إلاّ على خلفية الأحداث الأساسية، ولا يمكن اعتبارها محفّزات سردية، يتطوّر في ضوء وجودها مسار الأحداث، أمّا الشخصيات الغربية فهي المهيمنة داخل تلك العوالم فوجود الآخر لا يظهر، إلاّ بوصفه جزءا تكميليا، لكي يعطي معنى لرسالة الرجل الأبيض، هذا فضلا عن سيادة تصوّر غربي يبرمج كلّ شيء ضمن منظور يتّصل بالثقافة الغربية وقيمها السائدة.» [2] إنّ عدّ القيم الغربية كونية، وهي الصحيحة وحدها في مقابل قيم الآخرين الدونية والرجعية، شرّعت عملية السيطرة وممارسة العنف لإخضاع الآخر.

لا تخرج رواية (المخطوط القرمزي) "للروائي الإسباني "أنطونيو جالا"**AntoniaGala***الصادرة عام**1990**،عن ما اصطلح عليه برواية اللقاء الحضاري، ولقد مثلث فيها قضية التمركز والاختلاف،

---

(1)- د. عبد الله إبراهيم –**السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة**– المركز الثقافي العربي، بيروت ط1، 2003، ص70.

(2)-المرجع نفسه، ص71.

*-***Antonie Gala*** : Ecrivain espagnol né en 1936, Antonio Gala Velasco s'est essayé à différents genres, journalisme, essais, scénarios pour la télévision mais ce n'est qu'assez tardivement, dans les années 90, qu'il se lancera dans la rédaction de romans. La Passion turque date de 1993. à Cordoue, sa ville d'adoption. Il obtient son diplôme de droit à l'université de Séville puis=

القبول والاستبعاد، انشغالا معرفيا وجماليا بعيد الغور، المخطوط القرمزي رواية كتبت بالإسبانية، كان لها صدى عالمي، ترجمت إلى العربية عن دار ورد للطباعة والنشر سوريا **1998** قام بها رفعت عطفة؛ حصلت هذه الرواية على جائزة بلانيتا**1990**، وهي من أهمّ جوائز الرواية الإسبانية طبعت الرواية، و أعيدت طباعتها أكثر من عشرين مرّة حتّى الآن، ووصل عدد النسخ إلى أكثر من مليون نسخة.

يُعتبر "أنطونيو غالا" (**Antonio gala**)اليوم « واحدا من أهمّ الأقلام الإسبانية، على كلّ المستويات ذلك أنّه كتب، ويكتب كلّ "الأجناس الأدبية"، الكاتب شاعر قبل أن يكون روائي، له ديوان "العدو الحميم"، ونال عليه جائزة أدونياس، وأتبع مجموعاته الشعرية بعدد من المسرحيات أهمّها: "حقول عدن الخضراء"، الأيام الطيبة الضائعة، و"خاتمان من أجل سيدة ،كما أبدع في الرواية بإصداره لروايتين أولاهما "المخطط القرمزي" و"الوله التركي".

«اللافت للانتباه في أعمال **أنطونيو غالا**(**Antonio gala**) هو موضوعاتها ومحورها؛ فالموضوعات في مجملها لها علاقة بتاريخ العرب في الأندلس، أو انطلاقا من علاقة إسبانيا بالعرب والمسلمين بشكل عام، ومحورها هو الحبّ الذي يعتبر الهاجس الأساسي، فبالحب وحده ينتصر الإنسان للإنسان ومعه وبه، لكن هذا لا يعني أن المؤلّف يُخرج النص خارج الواقع الصراعي الذي تنتصر فيه القوة دائما؛ وإنّما يجعل أبطاله يقولون ذلك ويعبّرون عنه، مع أنّهم غارقون في دوامة العنف» [(1)]

رواية "**المخطوط القرمزي**" تعيدنا إلى خمسة قرون خلت، وهي تشعر قارئها بأنّه في ربوع الأندلس، كتب أنطونيو جالا(Antonio gala) الرواية على لسان أبي عبد الله الصغير آخر ملوك بني نصر في غرناطة، وآخر ملوك العرب قاطبة في الأندلس، والذي سلم مفاتيح الحمراء في **2 يناير**

=s'inscrit en candidat libre, à Madrid, en philosophie, lettres, sciences politiques et économie. C'est à cette période qu'il commence à publier ses premiers poèmes dans des revues de l'époque. En 1959, il reçoit le prix Adonais de poésie pour son premier recueil, « Enemigo íntimo ». Avec « Los verdes campos del Edén » (1963), il reçoit le prix national Calderón de la Barca qui marque les débuts de sa prolifique carrière en tant que dramaturge, couronnée de succès. Son premier roman, « El manuscrito carmesí », reçoit le prix Planeta. Il collabore aussi régulièrement avec différents médias.

/www.amazon.fr/Passion-turque-Antonio-Gala/

(1)– أنطونيو غالا – **المخطط القرمزي**(مقدمة المترجم)– ترجمة رفعت عطفة ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط2، 1998، ص07.

عام1492للملكين الكاثوليكين فرناندو وإيزابيلا، وبهذا أسدل الستار على الحضارة الإسلامية، التي استمرت ثمانية قرون في شبه الجزيرة الإبيرية*، وكانت حلقة وصل بارزة بين ثقافة الشرق وثقافة الغرب.

تكشف رواية "المخطوط القرمزي"، عن صراع الملوك والحكّام، وتناحرهم بسبب شهوة السلطة، التي أدّت إلى ضياع حكمهم **و**هيبتهم، **1492م** هو تاريخ الانكسار المؤلم في التاريخ العربي، إنّه الحدّ الفاصل بين مجد الماضي وذلّ الحاضر في حياة أبي عبد الله الصغير آخر ملوك الاندلس.

كتب "**أنطونيو غالا**"(**Antonio gala**) الرواية بضمير المتكلم؛ مُتَتبِّعا مذكرات الملك الأخير، الذي سلّم غرناطة للكاثوليكيين، ليُجسِّد لنا ما كان يجول في فكر ملك ضاع مُلكُه، وطُرِد ذليلا خارج أرضه، التي تعلّق بها وأحبّها بشدّة ومن دخائل نفسه قوله: «جاءت شروط الاستلام بفضل الكتمان المصطنع مريحة لرعيتي أكثر من أي شروط أخرى وقّع عليها ملوك النصارى لاستلام المدينة، أنا كنت الخاسر الأكبر والرابح الأكبر، من ملك إلى تابع، ربحت بالمقابل هذا السلام، الذي يكاد يكون جنائزيا وتقدّمه المأساة بعد نفادها وحلولها» [(1)]

تعيد رواية "المخطوط القرمزي" إلى الذاكرة، صورا شتى على الحياة الأندلسية ولقد قسّمها الكاتب إلى فصول ثلاث: الفصل الأول عنوانه "بمنجاة في الحديقة؛" يتناول فيه طفولة الملك أبي عبد الله الصغير، والصراع بين مملكة غرناطة والممالك المسيحية، فضلا عن الصراعات الداخلية والدسائس بين أفراد الأسرة النصرية.

---

*- **شبه الجزيرة الإبرية**. **شبه جزيرة إيْبِيريَا** أو **شبه الجزيرة الإيْبِيريّة** أو **إبَارِيَة** (كانت تسمى **جزيرة الأندلس** أو **شبه جزيرة الأندلس** أو **شبه الجزيرة الأندلسية** أثناء فترة الحكم الإسلامي للأندلس تقع في الجزء الجنوبي الغربي من قارة أوروبا ،تتكون من إسبانيا والبرتغال ومستعمرة جبل طارق وأندورا، كانت تسمى جزيرة الأندلس أثناء فترة الحكم العربي للأندلس. تشكل إسبانيا الجزء الأكبر منها بحوالي 85% في حين تحتل البرتغال الجزء الغربي فيها بنحو 14.9% من مساحة شبه الجزيرة. يحدها البحر المتوسط من الجنوب والشرق والمحيط الأطلسي من شمالها وغربها وتتصل مع أوروبا من طرفها الشمالي الشرقي. تشكل جبال البرانس الحدود الطبيعية مع أوروبا لشبه الجزيرة الأيبيرية. تزيد مساحتها عن 582 ألف كم مربع في حين أن اندورا = المشتركة مع الجمهورية الفرنسية تشكل مساحة 0.76 % أما منطقة جبل طارق فتُشكّل مساحة 0.5 % **متاح على شبكة الإنترنيت**: /https://ar.wikipedia.org/wiki

(1)–أنطونيو غالا – **المخطط القرمزي**– ترجمة رفعت عطفة ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط2، 1998ص390.

أمّا الفصل الثاني تحت عنوان "**طيور الرحمة**"، فلقد تناول حياة أبي عبد الله في الأسر، وما صحب ذلك من أحداث خطيرة انتهت بتسليم غرناطة إلى الملكين الكاثولكيين، والفصل الثالث المعنون بـ "عالية وتتلألأ" سرد فيه الروائي تفاصيل المفاوضات الطويلة التي جرت بين الجانبين والتي أدّت إلى تسليم غرناطة، أمّا الفصل الرابع والأخير وعنوانه "كل موسيقى تتوقف" سرد فيه الكاتب الأحداث التي تلت تسليم غرناطة، وخروج الملك وأسرته من غرناطة، متّجها إلى فاس بالمغرب عند إكماله الواحدة والثلاثين من عمره.

ينقُل لنا الكاتب عبر روايته عبق الماضي، وأشواق الحاضر، عن **غرناطة** التي بقيت في ذاكرة النص تلك الأرض الساحرة، التي احتشدت بالآثار والذكريات، ولم تفلح المصائب والنكبات التي نزلت عليها بعد السقوط وعلى امتداد القرون من زحزحتها عن طابعها المتميّز.

تدور الرواية —إذن– حول الفنّ والقوّة والصراع بينهما، فالكاتب يتلبّس شخصية أبي عبد الله، وينقل لنا تأمّلاته الكثيرة عبر المساحة الروائية؛ التي كانت أعمق تعبيرا عن ضياع غرناطة فردوس الثقافة التي كانت تجابه الشوفينية الأوروبية بسحر الفنّ. كتّب أنطونيو غالا (Antonio gala) "**المخطوط القرمزي**" عن أبي عبد الله الصغير؛ آخر ملك عربي حكم الأندلس في« محاولة– حسب قوله– لردّ اعتباره، وتصحيح الصورة السلبية عن هذا الحاكم المظلوم تاريخيا على أساس أنّه متخاذل، ومسئول عن ضياع الأندلس، وتغيير صورته المألوفة في كتب التاريخ، فلم يكن جبانا ولا انهزاميا، إضافة إلى محاولة غالا Gala "كشف الوجه الأسود لسقوط غرناطة، آخر معاقل العرب في الأندلس وإدراك ما كان يمكن أن تكون عليه اسبانيا، لم ليقع ما سمي بحرب الاسترداد التي انتهت بطرد العرب عام **1492**م من غرناطة»[1] وبالتالي نهاية عصر العلم والحكمة، والفنون والثقافة الرفيعة، وأُفول شمس الحضارات السامية العربية والإسلامية.

لعلّ من المصادفة الغريبة، والتي أشار إليها أنطونيو جالا(Antonio gala) ؛ أن يكون عام **1492**م تاريخ تسليم غرناطة؛ هو نفسُه عام اكتشاف كريستوفر كولومبس للقارة الأمريكية، أو

[1]–خالد سالم – **الكاتب الإسباني أنطونيو غالا: الأندلس تتملّكني، فهي الهواء الذي تنفست** –الحوار المتمدّن.**متاح على شبكة الإنترنيت**: / /http://www.ahewar.org/debat/show

الأصح– على حدّ تعبير– تزيفتان تودوروف، هو عام قمع الآخر بغزوه وإبادته واستبعاده، وبتصفيته جسديا وحضاريا .

«إنّ عام **1492**هو عام اكتشاف الآخر، الذي أدّى إلى القضاء على هذا الآخر، فقد كان أيضا العام الذي بدأ فيه مسلسل طرد الآخر من أوروبا، فهو العام الذي سقطت فيه غرناطة، وبدأت إسبانيا في التّخلي عن أندلسيتها والتنكّر لرافدها العربي والإسلامي، وقامت بترحيل كلّ من شكلّ آخر في عرفها، مسلما كان أو غيره ذلك من الأقليات الدينية والطائفية، ولهذا يمكن أن يقال أنّ عام **1492**،الذي تتمّ المراسيم والاحتفالات على مرور خمسمائة عام عليه، هو عام قمع الآخر بغزوه وإبادته، واستبعاده، بتصفيته جسديا وحضاريا بنفيه وإزاحته بعيدا (...) وباسم الحضارة، وباسم التمدن، وباسم التبشير بالرفيع والسامي استمرّ لمدة خمسة قرون نهب العالم نهبا أوروبيا منسقا ومخططا ومتصاعدا، مجملا بالإعلام المزيف والادّعاءات المشوّهة والمغالطات التي روّج لها المنظرون في كافة الحقول المعرفية، وكان في مقدمتهم المستشرقون»[1]

رواية "**المخطوط القرمزي**" هي إضاءة غربية للدور العربي في الأندلس، واعتراف بالتأثير العربي والإسلامي؛ الضارب بعمق في الروح الإسبانية. لقد توخّى أنطونيو جالا "من خلال هذه الرواية، إبراز ما ظلّ مسكوت عنه من الجوانب المشرقة في العلاقات الحضارية بين الذات العربية والآخر الغربي يقول غالا : «إنّني أعتقد أنّ الثقافات تصبح غاية في السذاجة عندما تزعم النقاء ولا تثير اهتمام، سكان إقليم الباسك شمالي إسبانيا، يزعمون ويفتخرون بأنّهم لم يتأثروا بالثقافة الرومانية، وهو ما يحملني على عدم الثقة في هذا النوع من الثقافات، فالثقافة التي تزعم أنّها لم تتأثر بثقافات أخرى لا تثير احترامي الثقافة نتاج التزاوج والتوالد، فأي مدينة من منطقة مغلقة وبعيدة تختلف تمام عن أخرى مفتوحة، مرّت بها ثقافات العالم إذ تثريها»[2]

[1]– تزيفتان تودوروف –**فتح أمريكان مسألة الآخر** –تر: بشير السباعي تقديم: فريال جبوري غزول، دار سينا للنشر القاهرة، ط1، 1992، ص9.
[2]– خالد سالم – **الكاتب الإسباني أنطونيو غالا: الأندلس تتملكني، فهي الهواء الذي تنفست** –الحوار المتمدّن. **متاح على شبكة الإنترنيت**:
/ http://www.ahewar.org/debat/show

يرى الروائي الإسباني "**أنطونيو غالا**"(**Antonio gala**)أنّ « التّهجين والتوليد وتمازج الأجناس في إسبانيا، هي حقيقة ماثلة لا يمكن إنكارها، والأمر نفسه بالنسبة لأوروبا إذ تمازجت على أرضها ثقافات الشرق والغرب، وبشكل خاص في حوض البحر المتوسط»[1]؛ إنّ الرواية تنديد بالشوفينية والعنصرية، التي تمارسها "الذات" على الآخر المغاير، ولا أدّل على هذه الرؤية، ممّا مارسته الهيمنة الأوروبية من اختراق، وإقصاء للأجناس والأعراق الأخرى، إنّ تعدّد الجماعات والطوائف فتح المجال لحساسيات حضارية، بقدر ما أكدّ على تأكيد للهوية وممارسة للكينونة.

لقد حاول الغرب إسقاط منظوره الحضاري على الشرق؛ بطرق غير مشروعة والانتقاص من حضارته بالقضاء على خصوصيته، بعيدا عن الحوار **واحترام هُويّة هذا الآخر وكيانه**، يحمل أنطونيو جالا(Antonio gala)،هاجس البحث عن مساحات إنسانية صادقة، بعيدا عن التطرّف الفكري اتجاه الآخر.

يقول الروائي على لسان **أبي عبد الله الصغير** في رواية "المخطوط القرمزي": «الفرق بيننا وبين النصارى ليس في الدين، وإنّما في طريقة فهم وعيش الحياة، يمكن لبعضهم أن يرى أنّ هذه الطريقة هي نتيجة لديانتنا، وأنا أرى العكس تماما، كلّ شعب ينتهي إلى أن يلاءم ديانته، وتفكيره من مواقفه ومفاهيمه وآدابه في الحب، والحزن في الاستمتاع وانتظار الموت، النصارى أكثر خشونة وفظاظة ممّا كنت أعتقد، ربما ليس لأنهم نصارى، وإنّما لأنهم يعيشون في مناخ مختلف تماما عن مناخنا (...) وهذا لا عمل له، إلاّ أنّه يؤكد لنا أنّنا متعارضون، ما لنا أني مباشر، ومالهم ذو ديمومة غير محدّدة، مجاز صعب البرهان.» [2]

إنّ الروائي من أكثر الكتّاب الإسبان المعاصرين، استلهاما للتراث العربي الأندلسي، وتوظيفا له في إنتاجه الأدبي، كما أنّه أكدّ في غير موضع من كتاباته، عدم إيمانه بالثقافات المنعزلة، البعيدة عن التفاعل والتمازج والتعايش مع غيرها من الثقافات.

---

(1)- الموقع نفسه، **متاح على شبكة الإنترنيت**:http://www.ahewar.org/debat/show/

(2)-أنطونيو غالا – **المخطط القرمزي**– ترجمة رفعت عطفة، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط2، 1998، ص171-172.

يواصل الكاتب حديثه عن التأثيرات والتفاعلات الحضارية، ليرصد لنا في مساحة روائية جديدة، الأجواء المرتكبة بين الذات الغربية والآخر الشرقي. "**الوله التركي**" هي الرواية الثانية للكاتب الإسباني أنطونيو غالا(Antonio gala)،. الرواية كما يتجلى من العنوان؛ توحي بحب شديد وعشق يصل إلى درجة الوله، هكذا أرادها الكاتب مساحة روائية، لأحاسيس عشق وشغف غريب، في تجربة حبّ عنيفة، بين امرأة إسبانية وشاب تركي.

تَعرِضُ الرواية في مضمونها، عبر أربعة دفاتر من مذكرات بطلة الرواية **ديسيديرا أولييان**؛ حكاية عشقها العنيف للرجل التركي "يمام"، الذي تدور في فلكه معظم أحداث الرواية، مرّ هذا الحبّ بأربعة أطوار، تجاوزت الحدود، وأودت بصاحبته إلى الموت انتحارا، واكب فعل الكتابة عبر مذكرات "ديسيديرا" تجربة الحبّ الجسدي الذي خاضت البطلة غماره، لتمارس فعلا إبداعيا بالكتابة في دفاترها، وهذا ما أتاح لها عددا من التّجليات الخاصة، بدت كاستبصارات للحياة البشرية.

تتمرّد "ديسيدريا" على زواج نمطي تقليدي، بعد حبّ عنيف نشأ بينهما وبين "يمام" المرشد السياحي التركي، أثناء رحلتها مع زوجها إلى تركيا، «ولقد بدا إخراج أنطونيو جالا لتجربة الحبّ الجسدي، مركز ثقل الرواية محسوبا بدّقة، حين جعل بطلته تتزوج بشخص ضعيف أو عنين جنسيا، ثم جاء الشاب التركي "يمام" بالمقابل فحلا عاتيا، كما جعل من بطليه "ديسيدريا ويمام"، نتاج عالمين مختلفين، إسبانيا وتركيا، وكأننا أمام معادلة رياضية تتركز معطياتها على الحبّ الجسدي فقط، بعد استبعاد كلّ العوامل الأخرى.» [1]

الرواية مليئة بما يمثّله الشرق من سحر، وثراء تاريخي وروحي في نظر الأوروبيين، فلطالما عبّر "غالا"(gala) عن انتمائه الروحي إلى الثقافة الشرقية، التي لم تخرج عن دائرة العشق والوله في ذاكرة الكاتب الروحية والفكرية، فالوله التركي كما صوره "غالا"، هو وله الفناء في أسطورة العشق المدمّر، فالرواية تسير في خطّ تصاعدي، تصل معه البطلة "ديسيديرا" ذروة العشق والهيام "بيَمَام" التركي، ارتباط عجيب يلتهم كلّ القيم والمبادئ التي نشأت عليها؛ تستسلم المرأة الإسبانية لسلطة الرجل

[1]-حسين عيد –**تجربة الإبداع مع كتّاب عرب وأجانب**– الهيئة المصرية العامة، للكتاب، القاهرة 2012، ص40.

التركي، لتتحوّل إلى شريكة له لإتمام صفقاته التجارية المشبوهة، والتورط في علاقات جنسية تنزلق بها إلى منعطفات مؤذية على المستوى الإنساني العام.

تتجلّى أزمات الذات الغربية على المستوى النصّي والفنّي للرواية، ففقدان البطلة "ديسيديرا" **لهُويّتها الذاتية،** هو مادها إلى التدهور النفسي، وتخليها عن الرغبة في الحياة، لقد تحولت مشاعر المرأة إلى حالة مرضية وتماهي كلّي الآخر الشرقي، الذي دمّرت علاقته بها، كلّ ما أسسته في حياتها السابقة في وطنها الأصلي، لتعيش بقرب "يمام" **اغترابا** عن الذات، في عدم قدرتها على التواصل مع نفسها، وشعورها بالانفصال عنها، إنّه التناقض الصارخ بين ما تريده الذات، وبين ما يريده العالم الخارجي، فالذات تحلم ولا تحقّق، تطمح ولا تملك، ومن هذا المنطلق أسسّ "أنطونيو جالا("gala) روايته "الوله التركي" ليكشف عن خطاب الهُويّة الغربي، وما تعانيه من جراح الاغتراب.

تحمل الرواية **بذور الاغتراب** في بِنيتها الداخلية، لأنّها تعالج الصراع الحضاري وفكرة اللاتكافؤ بين الذات والآخر، ولقد عبّرت البطلة عنها في مذكراتها بقولها: «في المرّة الثانية أحببته بصدى ذكرياتي عنه، باختطافه لي وجنوني بالوحدة التي كنّا نشكلها معا في داخلي، فأنا ما عدت أنا ولا هو في عيني هو رضاي الأناني من انغماسي الأوّل، هدأ قليلا في أكرم وأوثق معاشرة للجسد، الشعور الثاني كان أكثر انتظاما، ووعي تفانى جهارا في وعيه وإرادتي تلاشت في إرادته، دون أن تدافع عن استقلالها.» [1]

تبدو صورة البطلة "ديسيديرا" هشّة ذات مأزومة متوائمة مع السياق الانحداري الذي سيطر على القسم الثاني من الرواية، يشكّل حدث الانتحار حالة السلبية المطلقة، والاغتراب الذاتي الذي عاشته البطلة في علاقتها بالآخر الشرقي (التركي)، محاولة بهذا أن تضع حدّا لحالة التضعضع الأخلاقي المزري والتمزّق الداخلي، رغم أنّ البدائل لاختيارات إيجابية وسليمة كانت موجودة؛ إذ كان بإمكانها العودة إلى إسبانيا واستعادة حياتها الرتيبة.

[1]-حسين عيد –**تجربة الإبداع مع كتّاب عرب وأجانب**– الهيئة المصرية العامة، للكتاب، القاهرة 2012،ص44.

إنّ "أنطونيو جالا" (**Antonio gala**) في بنائه لشخصية "ديسيديرا"، يكشف عن جانب مهمّ في سيرته الشخصية، فالكتابة عن حالات الحبّ المتفرد، والعشقّ المجنون هي السِّمة البارزة في أعمال الكاتب، مشاعرٌ مُتوهِجّة تولّدت عن تلاقح الحضارات، وتمازج ثقافات الشرق والغرب.

«قد تُعتبر الكتابة تعبيرا مباشرا عن الحبّ ربما لأنّ إعلان المحبّ عن الحبّ، حتى ولو أمام نفسه فقط، يشكّل من الرضا ما يكاد يوازي الحب، الحبّ الذي لا تشعر بالاعتزاز به، وتخفيه بين الصمت والعتاب، لا يكاد يكون حبا، ويبقى على كلّ الأحوال بلا صدى، وبالتالي لا يتجاوز كونه حكاية طريفة، الحب بالنسبة إلي مثل رحمة الله التي كان يحدثنا عنها الراهب (...) شيء ينزع إلى الانتشار مثل الصوت الرائحة أو النور، لذلك يخطر لي أنّه قد يكون مثل كتاب مكرّس له»[1] هذا هو معنى الحبّ في عرف "غالا"gala الذي عبّر عنه على لسان بطلة الرواية.

لقد أتاحت الرواية المعاصرة الفرصة لتجسيد إشكالية "**الأنا والآخر**"، ففتحت للمتلقّي طريق فهم الذات والآخر معا، «فالرواية هي ضدّ إغراءات التسلية الخالصة والبلادة المنتصرة للمعرفة السطحية، أو لتخييل ذاتي لا ينفتح على الكوني وعلى الإحساس بثقل التاريخ والذاكرة.»[2] ممّا يحملنا على القول أن الرواية المعاصرة أكثر الأنواع الأدبية موضوعية، واقترابا من الواقع كما سعت إلى تقديم طرح مغاير، في توصيف علاقة **الأنا والآخر**، وعلاقة الأنا بسياقها التاريخي الذي يشمل واقعها، وواقع حضارة الآخر.

حاولت بعض الروايات طرح إشكالية اللقاء بالآخر (الغربي، العرقي...) ونقده، متجاوزة ممارسة النقد الذاتي في رسم صورته، فقدّمت صورا مشوّهة منتقصة، تنطلق من أحكام مسبّقة، وبالتالي عزّ الحوار، ووقع سوء التفاهم بين الأنا والآخر.

شكّل مفهوم الآخر الغربي، محورا أساسيا لتمثُّل الذات العربية في مرآة المتخيّل، فلقد طرقت معظم الروايات إشكالية الأنا والآخر، إذ تراوحت نظرة الروائيين بين السلبية والإيجابية، بين الدعوة إلى التّثاقف والحوار مع الغرب، وبين نظرة قائمة على القطيعة والإقصاء، وفي إطار هذه العلاقة الجدلية

(1)-حسين عيد –**تجربة الإبداع مع كتّاب عرب وأجانب**– الهيئة المصرية العامة، للكتاب، القاهرة 2012، ص42-43.

(2)- محمد برادة –**الرواية العربية ورهان التجديد**– الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2012، ص204.

تشكّلت ثنائية الرؤية، وتشابكت رؤى الحضارتين في إطار من الصراع؛ إذ حرص كلّ فريق على التسلّح بمعطياته؛ لإبراز مساوئ الآخر في إطار تزيين صفاته، إنسانيا، وتاريخا، وموروثا حضاريا.

فتحت التجربة الروائية المعاصرة، المجال رحبا للخوض في فضاءات **حضارية وثقافية**، من خلال الاحتكاك المباشر وغير المباشر بالآخر،« لقد أصبح الوعي بالإنسانية والإنسان وتصوير ضعفه وانهزاماته هو موضوع إنسان الألفية الثالثة، لكلّ ما يحمله من توترات تهدّد وجوده، وصراعات تتحكّم في مساراته، وعولمة تطارده أينما حلّ وارتحل، وغدا الاستبطان النفسي، ورصد علاقات البشر الداخلية في علاقة الإنسان بنفسه، وعلاقته بالآخر، واعتبار الرواية مصدرا وسبيلا للوعي هو الموضوع الأكبر لكثير من الروايات.» [1].

لقد أثارت الإبداعات الروائية العربية المعاصرة مواقف فكرية، أسهمت في تكوين الوعي المعاصر وتشكيل رؤية واضحة لعلاقة الأنا العربية بالغيرية، سمتها التباين في الطرح من روائي إلى آخر، ومن الروايات اللافتة في هذا المجال رواية "**بعيدا إلى هنا**" للروائي الكويتي إسماعيل فهد إسماعيل، ورواية أهداف سويف المصرية "**خارطة الحب**" ورواية "**مصابيح مطفأة**" لأحمد الكبيري المغربي، و"**أشجار القيامة**" للروائي الجزائري بشير مفتي، و"**حجول من شوك**" للروائية السودانية بثينة خضر مكي.

إنّ أهمّ ما يميّز الخطاب الروائي المعاصر، إلحاح الروائيين على العودة إلى الذات والتمسّك بها، والارتباط بالأرض والوطن، وبالتالي التشبّث بالخصوصية الثقافية والاجتماعية، كما وجّه العديد منهم انتقادا للذات من خلال رواياتهم، في رضوخها لواقع الاستلاب والتبعية، وتغييبها لهويتها أمام الغيرية، «إنّها حالة من التمزّق بين حالتين أو مستويين من أنماط الهوية، أحدهما هُويّة نموذجية متعالية ومتسامية، والأخرى عملية بل ومدنّسة في الذهن رغم الممارسة، ونحن بين الحالتين مذنبون.» [2] إنّ الذات تشعر بتمزّقها بين الحاضر وبين الماضي؛ لقد أضحت تتجاذبها حالة من الصراع بين التصورات الذهنية الراسخة، وما يقدّمه الآخر من بُنَى فكرية وثقافية مختلفة.

---

[1]- محمود الضبع –**الرواية الجديدة، قراءة في المشهد العربي المعاصر** – المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة 2010، ص69.

[2]- تركي الحمد –**الثقافة العربية في عصر العولمة**- دار الساقي بيروت، ط3، 2003، ص87.

"**خارطة الحبّ**" رواية لأهداف سويف* المصرية، سردٌ إبداعيٌ لتاريخ مصر الحديث وتواصلها الحضاري برؤية إنسانية، تتجلى من خلال قصة حب يتداخل فيها الماضي بالحاضر، عادة الروائية من خلالها إلى أواخر القرن التاسع عشر، في تواصل طبيعي هو امتداد لوجود مصر منذ آلاف السنين، تبني "أهداف" جسور التفاهم والتواصل بين "**الأنا**" و"**الآخر**" الإنجليزي، لهذا قدّمته عبر نمطين "المستعمر"، و"الفنان" وبذلك تجاوزت الروائية المقولات الجاهزة حول إشكالية "الأنا" و"الآخر" التي شاع تداولها عبر زواج نابح، وبذلك لم يعايش المتلقي قهر الأنوثة وجبروت الذكورة بكلّ إيحاءاته المجازية، وإن بدت الروائية متحمسة للأنا، فقد جعلت الفضاء المصري ملاذا آمنا لشخصياتها العربية والغربية، لتكشف روعته وانفتاحه الاجتماعي والثقافي والديني.» [1]

قامت رواية (**خارطة الحب**) على ما يتصّل باللعبة الروائية الأليفة: الوقوع على مخطوط أو أكثر، الحكاية تكتبها المصرية "أمل الغمراوي" في نهاية القرن العشرين، اعتمادا على شذرات حكاية تضمنتها رسائل ومذكرات دونتها البريطانية "أنا ونتربورن" في مطلع القرن، لكنّها أيضا حكاية ثانية، تكتب نفسها بنفسها من خلال امتداد الماضي إلى الحاضر.

فلقد استطاعت "**أهداف سويف**" أن تمنح للآخر فرصة لانطلاق صورته عبر تقنية الرسائل والمذكرات للتعبير بحرية عن دواخل النفس والفكر، من خلال شخصية "أنا" و"إيزابيل"، اللافت للانتباه استعانة الروائية بالوثيقة التاريخية، كي تعزّز ثقة "الأنا" بذاتها، فربطتها بإنجازات الماضي،

*- **أهداف سويف**: روائية مصرية من مواليد 23 مارس 1950، أدبية ومحلّلة سياسية واجتماعية، تكتب بالإنجليزية، وتحيا بين القاهرة ولندن، هي ابنة أستاذ علم النفس الدكتور مصطفى سويف، وأستاذة اللغة الإنجليزية ورئيسة الجمعية المصرية للأدب المقارن الأستاذة الدكتورة " فاطمة موسى" نالت أهداف الدكتوراه عام 1978 قامت في أوائل السبعينات بالتدريس في كلية الأدب جامعة القاهرة ثم سافرت إلى لندن للدراسة واستقرّت هناك، حيث تزوجت بالكاتب والأديب والشاعر الإنجليزي "أيان هملتون"، أهم إصداراتها: "في مواجهة المدافع...رحلة فلسطينية وهي مجموعة من المقالات الأدبية، وأوّل مجموعة قصصية قصيرة صدرت لها عام 1983، وهي باللغة الإنجليزية بعنوان "عائشة"، ثم صدرت لها رواية "في عين شمس" 1992، والتي تقع في 800 صفحة، احتفت بها الأوساط الأدبية الغربية، ما دفع ناشر الرواية البريطانية للقول: "أنّها رواية مهمّة وشبه معجزة، إنّها الرواية الإنجليزية العظمى عن مصر، وإنّها الرواية المصرية العظمى عن انجلترا فهي تجمع بين عالمين متناقضين» لدى أهداف العديد من المؤلفات أهمّها: "زينة الحياة" مجموعة قصصية صادرة باللغة العربية، "زمار الرمل" مجموعة قصصية باللغة الانجليزية، وروايتها الرائدة في أعمالها "خارطة الحب"، ترصد الاستيطان اليهودي في أرض فلسطين، تقع في 700 صفحة، ولقد رشحت لنيل جائزة "بوكر" الأدبية، ولقد ترجمتها إلى العربية الدكتورة فاطمة موسى الصادرة عن دار الشروق 2010، أمّا الطبعة الأولى باللغة الإنجليزية فلقد صدرت عام 1999، عن دار نشر "بلومزيري البريطانية" The Map of love, (anovel) by Ahdafsoueif »

[1]- ماجدة حمود –**إشكالية الأنا والآخر– نماذج روائية عربية**– المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 2013، ص253.

موحية بقدرتها على تحقيق طموحات المستقبل، تستحضر الرواية العديد من الشخصيات المعروفة تاريخيا، وتجعلها تعيش الرواية مثل: «محمد عبده وإسماعيل صبري، ومحمود مختار، وقاسم أمين وسواهم من مطلع القرن العشرين ومثل: نصر حامد أبو زيد، وأروى صالح من زماننا وإلى ذلك كلّها تنهض استعادة أمل لتساؤل إيزابيل: ما دم الناس يتراسلون عبر المسافات، لماذا لا يستطيعون التراسل عبر الزمن كذلك؟ وإذا كانت أمل قد أضافت التساؤل المعجز: كيف نكتب إلى الماضي، فالرواية (خارطة الحب) قد اجتهدت في الجواب لأنّها شيدت تاريخا روائيا، وواقعا روائيا، وشبكتهما بالزمن الروائي فبات الحاضر يكتب للماضي، والماضي يكتب للحاضر، والحاضر والماضي يكتبان للمستقبل.» [1]

أسّست الروائية "**أهداف سويف**" لعلاقة تقارب وتفاهم بين "الأنا" العربية والآخر الإنجليزي، انطلاقا من علاقة حب بين السيدة الإنجليزية "أنا بنتربون" و"شريف باشا البارودي" الشخصية الوطنية المصرية، يتبادل الطرفان الحب بعد مجيء "أنا" إلى مصر في مطلع القرن العشرين بحثا منها عن السكينة وصفاء الروح لتنتهي العلاقة بالزواج.

تتبنى "أنا بنتربون" قضايا زوجها، ويكون ثمرة هذا الانسجام والتزاوج، مولودة ترسّخ هذا التواصل العميق والحبّ، ولكنّ "أنا" لا تستقر طويلا بمصر، وتعود إلى إنجلترا بعد مقتل زوجها، تنقطع أخبار "الليدي بنتربون"، لتظهر ثانية مع نهاية القرن العشرين من خلال رسائلها ويومياتها، بعد انقطاع طويل يكاد يستغرق القرن بأكمله، تعود هذه عندما تحملها إليها "إيزابيل باركمان" الحفيدة الصغرى لشريف باشا و"أنا" من عند حبيبها عمر الغمراوي في نيويورك.

ركزّت "**أهداف**" على الآخر في جانبه الإيجابي، فهو الفنان المتعلّق بسحر الشرق وجماله، أكثر ممّا ركزت على "الآخر" بوصفه العدو والنقيض الذي لابدّ من قهره والثأر منه، ولعلّها في هذا تتحاشى مواطن التوتّر والارتباك الحاصل بين الأنا والآخر، لا تغفل "أهداف سويف" عن نقد الآخر

[1]- نبيل سليمان- **جماليات وشواغل روائية**- منشورات اتّحاد الكتّاب العرب- دمشق 2003، ص147.

العربي، الذي انطلق في رسم صوره عن "الأنا" العربية، من أوهام وتخيلات تنتزع الشرق من واقعيته وهمومه الكبرى.

إنّ رواية "**خارطة الحبّ**"، نصّ تسري في جوانبه روح إعجاب بالمنجزات العقلية للآخر الأوروبي من خلال المذكرات والرسائل، كما أنّها تحمل في تضاعيفها صورة مشرّفة ومضيئة للشخصية العربية، والممثلة في شخصية "شريف البارودي" المتميّز بشهامته وكبريائه، وتطلعاته المستقبلية لواقع عربي أفضل، منحت الكاتبة "الليدي أنا" مساحة معتبرة من خلال المذكرات والرسائل، للتعبير عن وجهة نظرها، في حين بدا صوت حفيدها "عمر" أقلّ حضورا في فضاء الرواية، ممّا يوحي برغبة "أهداف سويف" في تعزيز الانفتاح الإنساني، من خلال احترام الآخر ولعلّ حضور صوت الآخر المخالف لـ "أنا" الروائي إحدى أبرز جماليات الرواية التي تفتح أفق **التعدّد والتنوع**.

لم تعتمد الروائية على ما يُسّمى **بالتجنيس الحضاري،** أي تحويل علاقة الشرق بالغرب إلى علاقة الذكورة بالأنوثة، بل على العكس تماما "فخارطة الحب" هي أثر إبداعي، يحتفي بالعلاقات المتوازنة والصحية بين أنا (الشرق) وآخر الغرب، فعلاقة أنا وشريف البارودي، قامت على الحبّ المتبادل رغم التفاوت الحضاري، انتهت بالزواج، لتلتحم فيه الشخصية الغربية بالشرقية، علاقة إيجابية بعيدة عن العداء والإقصاء، تعمدّت الكاتبة أن تجعلها مثمرة، لتؤكّد إمكانية استمرارها، لهذا كانت ثمرة هذه الزيجة الابنة "نور الحياة"، وهي والدة "أمل" الراوية البطلة.

تصل الكاتبة "أهداف سويف" إلى أنّ **الهُويّة** ممارسة وسلوك، لا تكون بالتقوقع على الذات، ورفض الانفتاح على الآخر بحجّة الحفاظ على مُكوّناتها، لأنّ ذلك يعني الجمود والضعف وقمع لإرادة التغيير، فالذات الخائفة والرافضة للآخر، تزداد عزلة وانقطاعا عن سبل التجديد والتطور؛ «إنّ الهوية نتاج التفاعل لا تتضّح ملامحها دون لقاء مع الآخر، إذ أنّ العزلة عنه تجعلها ذات بعد واحد، فيسرع إليها العطب والجمود، في حين نجد اللقاء معه يمنحها أبعادا مُركّبة.» (1)

(1)-ماجدة حمود -**إشكالية الأنا والآخر- نماذج روائية عربية-** المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 2013ص.

لم تكن "**خارطة الحبّ**" أسيرة مقولات جاهزة وجامدة، كما لم تكن أسيرة أنماط شاعت في الرواية العربية، وبذلك أفسحت المجال لعلاقة ندّية بين الأنا والآخر. إنّ الصورة المبكرة لرؤية الإنسان الغربي، لا تعني إلغاء مشاعره، ومُقوّمات شخصيته وماهيته، ولا يعني النظر إليه من زاوية واحدة لرسم صورته وملامحه وأشكال سلوكه*، فلقد تبدلت هذه الصورة بفعل مشكلات وعي الإنسان العربي، وبفعل النقلة النوعية في وعيه ومدركاته ورؤيته، وهو يتعامل مع الآخر الغربي، لم يعُد هناك مَهرَبٌ من الاتّصال بالآخر، وخاصة ذلك الآخر الأقوى، «وكلّ اتّصال بالضرورة نموذج وتركيب لغوي وشيفرة وسياق»[1].

انتقلت الرواية الجديدة في أساليب سردها الحداثي من مجرّد الوصف الخارجي إلى اختراق حجب المستور والمخفي، والممنوع والمحرّم، وربطه بسياق الوعي العام للرواية، خدمة لموضوعها وإثراء لأفكارها، لقد غدا الوعي في الرواية هو المركز، فلم تعد الأحداث محور اهتمام الكتّاب، بل تحوّل التركيز في العمل الروائي إلى بثّ الوعي واستنهاض الفكر، ومواجهة **التقلبات الحضارية**، من هنا تصبح الرواية سعيا نحو الكشف، وطريقة من طرائق المعرفة، واكتشاف الذات اكتشاف العالم.

إنّ للإبداع الروائي العربي في حاضرنا الراهن تحدياته العالمية العامة وتحدّياته الخاصة، التي تختلف باختلاف الثقافة التي ينتسب إليها، «فهو دائما إبداع في حالة مواجهة أو رفض لكلّ ما يراه متّصلا بشروط الضرورة معرقلا لحركة تقدّم الجماعة أو الفرد، أو لكيهما معا، في السعي نحو كلّ ما يغني التجربة الإنسانية ويحرّرها من قيود التخلف بكلّ أوجه السياسية والاجتماعية والفكرية والدينية والنفسية، ولعلّ في ذلك ما يفسّر درجة الوعي الذاتي المتزايد التي يتميّز بها الإبداع الروائي العربي، سواء في علاقته بنفسه أو علاقته بالعالم الذي يرصده كي يوازيه رمزيا، أو يعيد خلقه على سبيل المواجهة أو الرفض والتحدّي،

*- **انشغل مشروع "أهادف سويف" السردي**: ببيان اختلال النظرة التسطيحية للغرباء عن الذات الشرقية، ومحاولة لترسيخ وعي متوازن عن تلك الذات وعواملها وتفاصيل تجاربها الحياتية الخاصة، راوح القصد التصويري دوما قاعدة كشف الوهم التخييلي الغربي، واستبدال علاقات الغيرية المختلة بوشائج إنسانية، أكثر صدقا في رصد التجارب الفردية، وأشدّ عناية بخصوصيات السياق الثقافي الحاضن لها.راجع: (**شرف الدين ماجدولين– الفتنة والآخر– أنساق الغيرية في السرد العربي**- منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 1433 هـ/2012م، ص208.

(1)- تزيفتان تودوروف – **فتح أمريكا– تر**: بشير السباعي- دار سينا، القاهرة، ط1، 1992، ص12.

أو المقاومة بالكتابة عبر أشكال السرد وأنواعه المختلفة.» [1]، خصوصا بعد أن أصبح المبدع العربيّ يدرك اتّساع حدود الكوكب إبداعيا، وتَحوُّل عوالم الثقافة، فلقد صار لزاما عليه أن يتُابع أوجُهَ تقدُّم العالم الكوني، الذي أصبح ينتسب إليه ويتأثر به، بحكم الوعي والمعرفة.

إنّ الذات في الفضاء الثقافي والاجتماعي كينونة حوارية، فهي تستدعي الآخر لأجل إثبات ذاتها في مقابل ذلك الآخر، تتشكّل الذات– إذن– في المبدأ الحواري، وهذا التشكّل لا ينتهي إلاّ مع الغياب الفيزيقي الحتمي للذات الإنسانية، وبالتالي فطرد الآخر من مجال الفاعلية والوعي، يرفع من منسوب النرجسية، ويصيب الهُويّة بالضمور لأنّه يقلّل من فرض حضورها الفعّال في العالم.

إنّ **مواجهة الآخر** (الغرب) بالغرب نفسه؛ من الاهتمامات التي شغلت مساحة مُعتبرة في الفضاء الروائي، خصوصا عند ذوي **الثقافة المزدوجة** الذين امتزجوا بالثقافة الغربية، وامتزجت بهم، فأصبح الغرب جزءا منهم، ثم إنهم خبروا هذا الآخر وحلّلوا فلسفته، واطلعوا على أسراره وخفاياه، ومن هذا المنطلق بإمكاننا تحديد ثلاثة مواقف برزت في النتاج الروائي المعاصر:

–أ–التوجُّه إلى الغرب ومواجهته في عقر داره؛ مواجهة داخلية كذات مختلفة ذات **هُويّة مغايرة**.

–ب–البحث عن الخلاص للذات، وانتظار الغرب الحلم المثالي لإنقاذها، بما أنّ الذات عاجزة تماما عن خلق بديل جديد، غير البديل الغربي، فالغرب هو المأمول المنتَظَر.

–ج–اختيار الغرب مقرًا دائمًا، وإن لم يكن مقرا انتمائيا، والارتباط به ارتباطا عميقا، والخروج من قوقعة الذات، واعتناق القضايا الكبرى والمصيرية، والدّفاع عنها داخل الجسد الغربي نفسه.

إنّ الدراسات النقدية التي تناولت النصوص التي صورت اللقاء الحضاري بين **الأنا والآخر** الغيري، أبرزت في معظمها صورة البطل المتناقض و المنفصم عن ذاته، فهو حينا المنخرط في مجال الفاعلية والوعي، المنسَجِم مع مُتطلّبات العصر، وأحايين أخرى صريع **هُويّةٍ** هَشّةٍ متردّدةٍ، ذاته منغلقة على الداخل (الوطن، النفس، البيت، المدينة)، أكثر بكثير من انفتاحها على خارجها.

---

[1]– جابر عصفور –**الهوية الثقافية والنقد الأدبي**– دار الشروق، القاهرة، الطبعة الاولى، 2010، ص122.

«لم تعد الرواية مجرّد مرآة لواقع خارجي اجتماعي، بل تحولت مع الرواية الجديدة إلى مولّد لا نهائي لمرايا متعدّدة ومتداخلة، تضع النصّ الروائي في مناطق الالتباس أحيانا كثيرة» [(1)]، لقد استطاعت الرواية العربية أن تنفتح على الذات والمجتمع والتاريخ إذ يمكن من خلالها قراءة المتخيّل الاجتماعي العميق للمجتمعات العربية.

«في النّص الروائي المعاصر، عادت الكتابة تُساءل نفسها، وتضع موضع التأمّل والتنظير، وخاصة في علاقتها بالإنسان، بالذات في عالمها السرّي الحميمي وبذلك الآخر الذي يسكننا، ولا يتحدّث إلاّ من خلال لغة الأدب، وبالجسد والروح باللذّة والألم، بالعالم والآخرين» [(2)]

وتأتي الرواية "**خارج الجسد**" لـ عفاف البطاينة* الصادرة عن دار الساقي لبنان عام ***2004***، منطلقة من هذا الوعي، ذلك أنّ الرواية تفتح منافذا لمساءلة الذات وتحديد مفهوم الهوية، بناء على تحديد العربي والقومي وغير العربي، فمسألة **الهُويّة**، والبحث فيها أخذت حيزا كبيرا في "خارج الجسد" من خلال الشخصية الرئيسية "**منى**" تعيش في أسرة ريفية تقليدية من عائلة أردنية معروفة.

تعاني الفتاة من قسوة العادات والتقاليد التي تسلبها حريتها، الشخصية فيمنحني كيانها أمام سلطة أبوية متعسفة حدّدت مسارات حياتها الكبرى، من محطّة إلى أخرى سجلت منى إخفاقات إنسانية متعدّدة، لينتهي بها المطاف في بريطانيا، لتتزوج الفتاة المكلومة روحيا، مع رجل عربي مسلم، هناك ينشغل الزوج بأعماله عنها، فلا تتحقق فيه طموحاتها، وهو ما يجعله يتكشّف عن شخصية نمطية لأبيها المتعسّف العنيف، تسجل منى بهذه الزيجة خارج بلادها إخفاقا جديدا، وشرخا على

(1)- حسن المودن –**الرواية والتحليل النصي**– قراءات من منظور التحليل النفسي، منشورات الإخلاف، الجزائر، ط1، 1430 هـ-2009م، ص225.

(2)-المرجع نفسه، ص225.

*- **عفاف البطاينة**: عفاف البطاينة أستاذة جامعية قاصة وروائية من الأردن. مختصة في النقد الأدبي واللسانيات والترجمة، ، وعضو مؤسس في اتحاد المترجمين العرب. أثارت الروائية الأردنية ضجة كبرى في الأردن بعد نشرها سنة 2004 لرواية "**خارج الجسد**"، التي مُنعت من قبل الحكومة ووزارة الإعلام والثقافة الأردنية ،تحت طائلة تبشيعها لصورة الرجل الأردني وتشويهها لوضع المرأة الأردنية. وقد عُرفت عفاف البطاينة بإسهابها في الحديث عن الثالوث المقدس (الجنس ،الدين، الدولة) بكل جرأة،ويظهر ذلك خاصة في رواية "الإغواء الأخير" التي صدرت سنة 2012 محققة مبيعات عالية. **متاح على شبكة الإنترنيت**: https://www.abjjad.com/author/

مستوى الروح والجسد إذ تجد نفسها موطنا للغريزة الجنسية، من طرف زوج أرادها خادمة مطيعة فتنتهي العلاقة بالطلاق.

ترتبط منى برجل أجنبي "**ستيوارت**" الشاب البريطاني، الذي لبى حاجاتها المتنوعة، فتقرّر الزواج منه، محطّمة كلّ التقاليد العربية والدينية؛ فتلاحقها لعنة السماء، ويتوعدها الأهل بالقتل، ما جعلها تخضع لعدد من عمليات التجميل التي تجعلها تغيّر شكلها، كما تغير اسمها العربي بآخر أجنبي، وتعود إلى عائلتها بالصوت لا بالشكل، وبذاكرة عن أهلها وقومها.

تنخرط منى بعد ذلك ببرامج هيئة الأمم المتحدة المتّجهة للشرق الأوسط ممّا يمكنها من زيارة أهلها، والوقوف على أحوال قريتها، بعد التغيّر العميق الذي حصل لها على مستوى الفكر والجسد.

تمثل رواية "**خارج الجسد**" لعفاف البطاينة، إحدى النصوص التي تتناول العلاقة بالآخر، وتعقد مقارنة صريحة به، وهي لا تطرح إشكالية العلاقة بالآخر، كما تطرحها كثير من النصوص التي تناولت القضية، بقدر ما تطرح إشكالية العلاقة بالذات، من خلال مقارنتها بالآخر، وهذا ما استعرضته الروائية الأردنية من خلال شخصيتها البطلة، التي هربت من العنف الممارس ضدّها، والمعاملة السيئة التي صبغت حياتها الأسرية، لأجل أن تبحث عن الخلاص بدخولها مجتمع الآخر الغربي تعيش "منى" بطلة الرواية صراعا داخليا في مجتمع آخر، فانتقالها من مجتمعها العربي في الأردن، إلى المجتمع العربي في "اسكتلندا" لم يزدها إلاّ نفورا وإصرارا على التغيير الجذري، للابتعاد عن مجتمع عربي تراه مشوّها يعيش في دائرة العزلة والتقوقع، يرى في الانفتاح على الآخر ذوبانا وتفسّخا **لهُويّته**.

ترفض البطلة الانضمام إلى هذا المجتمع الذي تراه استنساخا لمجتمعنا الأصلي بقوانينه التعسفية، ونظرته الدونية للمرأة، « وعلى الرغم من رفضها لمجتمعها السابق سواء كان ذلك على المستوى الكبير في المشرق، أو في النسخة التقليدية في المهجر، فإنّ ذلك لا يعدو أن يكون موقفا احتجاجيا لا يعتمد على فهم الأنا، معرفة مكوناتها الحقيقية، واتخاذ موقف معيّن، يقوم على فهم

معرفة قريبة والاطلاع على نموذج جديد للحياة، وطريقة أخرى للنظر إلى الأشياء، كنا أوّل ما ظهر هو معرفتها بنفسها، فليس غريبا بناء على ذلك أن يكون مصدرا إعادة تقويمها لنفسها.» [1]

يُقيم نصّ "**خارج الجسد**" هُويّتين منفصلتين، تمثّل كلّ واحدة منهما كيانا مستقلا، له ملامحه وتفصيلاته، فالتحاق الشخصية البطلة بالحياة الحضارية، جعلها في صدام مع العرب والعروبة، إمّا أن تختار قومها وطريقة عيشهم، أو أن تلتحق بالآخر وحضارته، واختارت مرغمة الآخر بكلّ حمولاته بتغيير شكلها واسمها، وصورتها، ومستبدلة هُويّتها بهُويّة أخرى أوروبية.

حين اكتمل هذا التكوين الجديد؛ الذي قدمته الرواية في شخصية منى وتحوّلها من منى إلى "سارا" أو "ألكسندرا"، تتحوّل منى إلى **كائن هجين** بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، فتتحوّل منى إلى الهوية الجديدة، لتبدأ رحلة الانتقال الكلّي إلى حيّز الآخر «صحيح أنّ هذا التحوّل قد جاء رغما عنها حيث إنّها لن تستطيع أن تعيش حياتها الجديدة إلاّ بالتغيير الكلّي بناء على تهديد الهوية الأولى ولكن هذا يعني بصورة من الصور أنّها لا تؤمن بتحولها الكامل وممارسة حياتها كما تشاء إلاّ بعد أن تتخلّص من هُويّتها الأولى تماما وتدخل في إطار الهُويّة الجديدة، وهو ما يؤكّد الحقيقة السابقة من أنّها ظلت داخل بوتقة التقابل بين الأنا والآخر، ولم تكن كائنا ثالثا عابرا للثقافات، وهو ما يعني أنّ الشخصية لم تستطع أن تطوّر نفسها لأن تدخل في مرحلة ما بعد **الهُويّة** التي تعني الانعتاق من أن تكون رهينة لزمان أو مكان معينين والاستجابة لما يتناسب مع الشخص نفسه.» [2]

تحضر الروائية عفاف البطاينة في بنية المجتمع العربي، لتعالج ظاهرة انفصام القيم فيه، منتقدة بشدّة هذا الفضاء الذي يعجّ بالتناقضات الصارخة، والذي تتباين فيه ممارسات الأفراد بين الفعل المعلن والسّري مجتمع- تراه- ينحصر قيمه في مفاهيم جنسية ضيّقة، يقهر المرآة ويسلبها حقّ الإنسانية، كما لا تغفل الروائية عن الحديث في الاستخدام السيئ للدّين الذي حوّله كثيرون إلى مسوّغ للجرائم والحروب، ليصبح معادلا للتعصّب والترهيب بكلّ أشكاله.

---

(1)- إبراهيم بن محمد الشتوي –**استبدال الهوية**– دراسة تحليلية لرواية خارج الجسد، فصول، دراسات نقدية العددان 87/88 2013، 2014، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ص186.

(2)-المرجع نفسه، ص189.

تُعرّي عفاف البطاينة في "**خارج الجسد**" الواقع العربي بصراحتها الشديدة وجرأتها في الكشف عن المخبوء، والمسكوت عنه، وهي بذلك تدعونا إلى الآفاق الرحبة في الفكر، وفي العلاقات الإنسانية داخل الوطن الواحد، وخارجه وصولا إلى الآخر المغاير في الهوية- إذن لابدّ- في نظر الكاتبة- من نقد الذات ومساءلتها لإصلاح ما أفسده الانتقاء العشوائي لمقومات الهوية.

إنّ الإرهاب الفكري يؤدي إلى تدمير إنسانية الإنسان، ويكرّس للتفريق بين الذوات، لا التقريب بينها، كما يؤدّي بشكل حتمي إلى نفي الآخر المختلف جنسيا عرقيا، دينيا وفكريا، ومن هنا تبرز أهمية الانفتاح، واحترام الاختلاف بالاعتراف بالآخر شريكا في البناء، وبحضور الذات في عملية المثاقفة لمزيد من التعرّف على الثروات المعرفية المختزنة، وخلق الاندفاعية القوية والضرورية لفهم الثقافات المغايرة.

إنّ الأعمال السردية التي تنتمي إلى الرواية الجديدة تشهد نقلة في خطابها وموضوعها وأساليب بنائها، «ومن هنا غدت الكتابة الروائية لا تكتفي بمجرّد سرد حكايات شخصياتها، وتتبع ما يأتون به من أحداث وحسب، وإنّما تعمل على تقديم حكاية وعي الكاتب نفسه في محاولته لاكتشاف ذاته ومساءلة أدوات وطرائق إبداعه، بما يجعل الكتابة نوعا من اللعب المبدع الواعي المختفي بالكتابة ذاتها على حساب المكتوب عنه»(1) ومن هنا تكون الرواية جنسا أدبيا متميّزا للتعبير عن الحاضر، وهي وصف لحالة الذات والمجتمع والعالم.

تُعدّ **الهُويّة** إعادة مَوضَعة للذات تجّاه نفسها، وتّجاه العالم بواسطة الفعل «إنّ الذات لا تدرك هويتها- من حيث هي نقص- إلاّ بالمرور ممّا يمنحه الظاهر من عمق نحو باطن غير مدرك- وهذا المرور لا يتحقّق إلاّ من خلال تجريب الذات نفسها في علاقتها بموضوعها وفي علاقتها بالآخرين»(2) ولذلك يكون فعل الذات قياسا إلى ما تنجم عنه هذه التجربة.

---

(1)- محمود الضبع -**الرواية الجديدة، قراءة في المشهد العربي المعاصر**- المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2010، ص92.

(2)- عبد الرحيم جيران -**الهوية والسرد- ملاحظات أولية**- فصول، دراسات نقدية العددان 88/87، 2014/2013، الهيئة المصرية للكتاب، ص128.

تأتي في هذا السياق رواية "**لحظات لا غير**" للكاتبة المغربية فاتحة مرشيد* الصادرة عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء **2007**، تطرح الرواية كثيرا من القضايا المتعلقة باكتشاف الآخر، واكتشاف الأنا عن طريق الآخر والتأسيس لأهمية وجود الآخر، بوصفه شرطا للحياة ومعبرا للدخول إلى اكتشاف ذواتنا، فثمة دوما حلقات موصولة، لتركيب التفاعل بين الذات والآخر سواء كان هذا الآخر فردا أو جماعة، أو فضاء جغرافيا، أو مقابلا جنسيا.

إنّ الغيرية في رواية "لحظات لا غير" هي على المستوى الاجتماعي الجنسي تتموضع فيه الذات الروائية في مواجهة الآخر في نطاق المحلّية، حيث تقدّم تمثيلا إنسانيا عميقا في كشف تناقضات الوعي والسلوك الشرقيين، كما تُعري اختلالات الرؤية الملازمة لهما. تصدم "**فاتحة مرشيد**" وعي القارئ بعنوان روايتها "**لحظات لا غير**"؛ هي اللحظات التي عشناها مع الآخر، أو نستطيع فيها الوقوف أمام أنفسنا في علاقتنا بالآخر.

"لحظات لا غير" إذا راودنا الذاكرة عن مُكنوناتها؛ هي قصّة طبيبة نفسية، الأديبة المثقفة "أسماء"، التي تُعدّ أزمتها مع الجسد بداية وعيها بالحياة، وشعورها العميق بأزمتها. الجسد هو عتبة التغيير في حياة أسماء، تتزوّج الفتاة من طبيب جرّاح في تخصص القلب، لتكتشف طبيعته في النظر إلى المرأة والعلاقة بها، وهي الطبيعة التي تمثّل غيرية مختلّة فكريا وشعوريا، لفئة عريضة من مجتمعاتنا العربية.

*- **فاتحة مرشيد**: فاتحة مرشيد (مواليد 14 مارس 1958، بن سليمان, المغرب) شاعرة و روائية مغربية، حائزة على الدكتوراه في الطب سنة 1985 وعلى دبلوم التخصص في طب الأطفال سنة 1990. أشرفت على إعداد وتقديم برنامج يهتم بالتربية الصحية في القناة الثانية المغربية لعدة سنوات. كما أشرفت على فقرة "لحظة شعر" في البرنامج الثقافي "ديوان" بنفس القناة. وهي عضو باتحاد كتاب المغرب. حاصلة على جائزة المغرب للشعر سنة 2011. شاركت بقراءات شعرية في عدة ملتقيات ثقافية داخل المغرب وخارجه. وترجمت بعض من أعمالها إلى اللغات الفرنسية، والإنجليزية، والإسبانية، والإيطالية، والتركية، والدانماركية، والألمانية والسويدية. مؤلفاتها: –الشعر: "إيماءات": (شعر) – دار الثقافة – الدار البيضاء 2002. مجموعة قصائد من ديوان "ورق عاشق". – دار الثقافة — الدار البيضاء 2003. "تعال نُمطر": (شعر) – دار شرقيات – القاهرة 2006 "أي سواد تخفي يا قوس قزح": (شعر) باللغتين العربية والفرنسية، "حروف وألوان" (حقيبة فنية) عمل مشترك- منشورات مرسم- الرباط 2006.. "أغنية الليل" (شعر) "آخر الطريق أوّله" (شعر) — المركز الثقافي العربي — بيروت 2009 –الرواية: "لحظات لا غير": (رواية)- المركز الثقافي العربي- بيروت 2007. "مخالب المتعة" (رواية)- المركز الثقافي العربي- بيروت، 2009 "الملهمات": (رواية)- المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء 2011 "الحق في الرحيل": (رواية)- المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء 2013.**متاح على الإنترنيت**: http://readne.com/author/524

لا تجد أسماء في زوجها، الشريك الذي يعتني باحتياجاتها الإنسانية والجسدية، فينقلب حضوره الذكوري الراجح إلى الغياب، ويتحوّل دوره في حياتها إلى الهامشية، ليشكّل حاجزا لا شعوريا بين الذات والآخر (الذكر، الأنثى)، (الزوج، الزوجة)، ليفضي إلى ترسّخ القطيعة، وتأصّل الفجوة الذهنية والعاطفية، كما عبّرت عنه أسماء في الرواية بقولها: «لم يكن لديه وقت للوقوف على عتبات جسدي ليتأملني أو يعريني بعينه، حتى خلال ممارستنا للجنس، كان يتعمد إطفاء النور قبل أن يقوم بحركات دقيقة شبه آلية، يستلقي بعدها مباشرة ليقرأ مقالا في جراحة القلب، أو ليحرّر مداخلة أحد المؤتمرات العالمية، بينما أَتَكَوَرُ أنا تحت اللحاف كرضيع يبحث عن رائحة أمّه»[1].

إنّ فعل الاحتجاج حاضر بقوّة في رواية "**لحظات لا غير**"، نتخذه الروائية أداة للتعبير عن التجارب القاسية التي تعيشها المرأة مع آخرها الرجل، في مجتمع غدا يعيش ازدواجية ممارساته الفعلية أو معتقداته وتوجّهاته الفكرية العميقة ؛بين الصورة التي يبدو عليها ويظهر بها أمام الآخرين.

«إنّ التعبير عن الرفض خصيصة بشرية متأصلة في النفس الإنسانية ولدت منذ أن ولد وعيه(...) والاحتجاج بوصفه فعلا ثقافيا يظلّ مرهونا بالإطار العام للسياق الثقافي الذي أنتج فيه، وهذا بدوره يختلف من مجتمع لآخر، ومن دولة لأخرى».[2]

تقرّر أسماء بطلة الرواية، الخروج من مساحة التناقض الكياني والعاطفي، بالطلاق ومواصلة مسيرة حياتها بمفردها، لتكرّس معظم وقتها لمساعدة الآخرين على تجاوز أزماتهم النفسية. تتعرّف أسماء في حياتها الجديدة على "وحيد" أستاذ جامعي أديب وشاعر، يتردّد على العيادة ليتعالج من الاكتئاب بعد محاولة فاشلة للانتحار، وبحكم مهنتها، تحلّل "أسماء" شخصيته وتسبر أغوارها.

تنساق الطبيبة النفسية دون شعور منها، إلى علاقة عاطفية مع وحيد بمشاعر حبّ قوّية، تتخطّى بها الرواية الصور الشائعة للآخر الجنسي دي السلوك التسلّطي، الرجل الذي يعنّف المرأة ويبسط سلطته عليها، إلى فضاء من الألفة والمشاركة والوعي بين المرأة والرجل، تقدّم الرواية إذن؛ صورة أخرى

[1]- فاتحة مرشيد- **لحظات لا غير**- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012، ص16.

[2]- محمود الضبع –**الرواية الجديدة، قراءة في المشهد العربي المعاصر**– المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2010، ص130-129.

للآخر الغيري (الرجل)، إنّه "وحيد" الرجل المفعم بالعاطفة، الذي يلبّي معها احتياجات المثقف وعلاقته بالحياة، ويروي ظمأها الروحي والجسدي.

رغم ما تُحقّقُه العلاقة من توازن نفسي للطرفين، إلاّ أنّها لا تستمر بسبب المرض العضال الذي يصيب وحيد و يؤدي إلى وفاته، مخلفا وراءه "لحظات لا غير من السعادة" عاشتها أسماء بكلّ تفاصيلها؛ إنّه الرحيل الذي تتفتّق معه الكتابة عن النفس، وعن التفكير العميق في الحياة.

إنّها رؤية جديدة إلى الحبّ؛ تجاوزت بها "**فاتحة مرشيد**" مرحلة التَجْرِيم والتَأْثِيم؛ فالخروج عبر خطاب العشق بمثابة فعل وجودي، يرسم معالم الذات بما تنطوي عليه من رؤى وخبرات، وفي الوقت نفسه، تهدف إلى خلخلة الآلية النظرية التي كرّست للتحيّز ضد المرأة.

فالنّص الروائي "لحظات لا غير" أرادته الكاتبة، فعلا للخروج على جدلية العلاقة بين الأنا والآخر، وهذا الفعل يوازي الثورة التي تُجسّد أزمة الذات ،في بحثها المتواتر عن **الهُويّة**؛ فأزمة الهُويّة تنعكس في الوعي الذي أخذ يتطوّر و يتنامى، من الوعي بالأنا (التحقّق من صورة الذات) إلى الوعي بجماليات الاختلاف، تقول الراوية: «إنّه لا يترك لي مجالا لممارسة خبراتي المهنية، وأكنه يحاول إشعاري بقدراته على فهم النفس البشرية»[1].

إنّ وحيد في علاقته بأسماء، يمثّل الأنا الأخرى التي تستطيع من خلالها اكتشاف ذاتها ، ورصد فضاءاتها

«يا أيّها القادم من حيث ما انتظرت، والمحقّق لأبعد ممّا حلمت: شكرا على نزيف الحنان العابر للجراح، شكرا على وجودك عاكسا لعري الروح(...)فالعري لا يكتمل بهاؤه بدون مرآة.» [2] هكذا يتوِّجُ خطاب الحبّ خطاب الهُويّة، وكلاهما يتوج الوعي بالأنا والوعي بالآخر.

---

(1)-محمود الضبع –**الرواية الجديدة، قراءة في المشهد العربي المعاصر**– المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2010، ص21.

(2)-المرجع نفسه، ص121.

تركيب:

من خلال مُحاولتنا الاقتراب من مفهوم الهُويّة، تبين لنا أنّ الإمساك بتعريف دقيق للهُويّة، بعيد المنال، فموضوع الهُويّة زئبقي متحرّك وحيوي، تتداخل في تعريفه تخصصات ومجالات متعدّدة، إنّه مفهوم معقّد ومتشعّب، ولقد شكل حتّى اليوم إشكالية مؤرقة غير قابلة للتجاوز، إنّ "الأنا" و النحن و"الهو" والهم، كل ذلك ينتمي إلى جوهر واحد وينطلق من منطلق واحد وهو الهوية سواء أكان ذلك على مستوى فردي شخصي، أو مستوى جماعي اجتماعي.

إنّ حياتنا التي نعيشها كلّ يوم، محكومة في جزء منها بقلق التفاهم والتواصل مع الآخر، والاتّفاق معه، وتبقى الهُويّة مختزلة ناقصة هشّة متردّدة، ما لم تتضمن صورة الذات وآخرها؛ فغياب الآخر، أو إقصائه، أو سلبه حقّه في التعبير، يجعل من صوت الذات ذي بعد واحد. فالذات منذ الأمد مسكونة بالغيرية فـ "الذات عينها هي الآخر"، على حدّ تعبير بُول ريكور.

إنّ التّجارب الروائية المعاصرة، كما سلف ذكره عبر مجمل مباحث هذا الفصل «تضحى سياقا مؤقتا لتركيب معالم البحث عن التواصل المفقود، والسعي إلى بناء هوية إنسانية متعالية، عبر تناول فنّي لمظاهر التعارض بين قيم الذاتي والغيري، واستبطان سمات التنائي والنفي المتبادل بين الهُويّات، واستكشاف حوافز سوء الفهم بين الانتماءات المختلفة.» [1] فهل يمكن للرواية العربية وقالبها، أن تستوعب أزمة الذات العربية بكلّ خصوصياتها؟.

إنّ طرح مثل هذا الإشكال، «لا يمكن أن يفسّر إلاّ في ضوء المرحلة الحضارية العامة التي يمرّ بها العالم العربي كجزء من العالم الثالث، في ارتباطه بالعالم المتطوّر، وفي ضوء البحث الدائم للإنسان العربي عن هويته الحقيقية التي أصابها أكثر من الاضطراب، عندما واجهت حضارة متقدّمة تتحداها، وتريد أن تفرض عليها قيمها الخاصّة، وحتّى أشكال تعبيرها أيضا، وفي الوقت الذي يصبح في إمكان الإنسان العربي أن يحدّد هويته الخاصّة، وذلك بمعرفة تامة لذاته وبمعرفة تامة أيضا لموقعه بالنسبة للعلم

[1]- شرف الدين ماجد ولين –**الفتنة والآخر**– أنساق الغيرية في السرد العربي الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الامان الرباط، ط1، 1433هـ-2012م، ص103.

المتطور، إذ ذاك يمكنه أن يؤسس بصفة عامة أدبا واضح التيارات، وأن يخلق مدارسه الأدبية الخاصة.» [1]

[1]- حميد لحميداني –**الرواية المغربية**– ورؤية الواقع الاجتماعي (دراسة بنيوية تكوينية)، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1985، ص546.

الفصــــل الثاني

الهوية في خطاب أمين معلوف الفكري؛ بين المحدّدات التاريخية وتحدّيات العصر

المبحث الأول: سؤال الهُويّــــــــــة بيــــــــن الإقصـــــــاء والاعتـــــراف..

المبحث الثاني: أزمة الهوية في ظلّ تحدّيات العولمة: الهُويّـة بيـن العجـــز الذاتـــي..

المبحث الثالث: التعــــــدد الثقافـــــــــي ومساءلــــــة الهُـــويّـــة..

يقول أبو الفرج عبد الرحمن الجوزي:

"لقد غفَلَ طُلاَّبُ الدُّنيا عن اللّذة فيها؛ وما اللّذةُ فيها إلاَّ شرفُ العلمِ وزهرةُ العفَّةِ وأنَفَةُ الحَمِيَةِ وعِزُّ القناعة وحلاوةُ الإفضال على الخلق، فأمَّا الالتِذَاذُ بالمطعَمِ والمنكَحِ فشُغلُ جَاهلٍ باللّذَةِ لأنّ ذاك لا يرادُ لنفسِهِ بل لإقامَةِ العَوضِ في البَدَنِ والوَلَدِ"

–**صيد الخاطر**– دراسة وتحقيق محمد عبد الرحمن عوض

المبحث الأول: الهُويّة مدخل لفهم صراع الحضارات: سؤال الهُويّة بين الإقصاء والاعتراف..

أ-خطاب الهُويّة بين وعي الذات واستيعاب الآخر:

تنوّعت العلاقة بين "**الأنا**" و"**الآخر**" وتعدّدت أشكالها، فَبدَت في صورة الصّدام والصّراع الذي استمدّ قُوّته من مساحة التباعُد والتنافُر، فَرَفْضُ البعيدِ المجهول، ظاهرةٌ منتشرةٌ بين الثقافات، تنشأ نتيجة الخوف منه والقلق من كيانه، ممّا تتولّد عنه معلومات مُنمّطة، تقودُ إلى التهميش والنفور، وإلى نظرة مُركّبة بدرجة كبيرة من التشويه، «فالصراع بين إنسان وإنسان، يبتدئ من توضّع كلا الطرفين في حيّزي الآخرية، فلا يكون بينهما صراع ما لم يكن كلّ منهما آخر بالنسبة للآخر على المستويين الفردي والجمعي»، [1]

ومن هذا المنطلق جاءت أهمّية مُعاينة الآخر في الخطاب الفكري كمُقوّمٍ أساسيٍّ لتمثّل الذات ووعيها، فوعي الذات شرطٌ لوعي الآخر واختلافه، و على مرآة الآخر تتكشَّفُ الذات وتُشخّص أعطابها.

«إنّ أهمّ مشروع علمي يُمكنُه أن يجسّد لنا مبدأ التعارف على أرض الواقع الثقافي، هو محاولة الوقوف عند طبيعة الصورة التي تختزنها ذاكرة الهُويّة في تصوّرها للآخر. والكلّ يعلم أنّنا نعيش في عالم تسُودُه الأفكار المسبّقة والأحكام الجاهزة و أشكال الإقصاء والإلغاء، حوامله مُتعدّدة المشارب ،متباينة التوجُّهات، بدءا من وسائل الإعلام مرورا بما يُسمّى تجاوزا بالخطاب العلمي، وانتهاء أخيرا وليس آخرا بالحقل الأدبي، خاصة إذا كان طرفا الخطاب هما العالم العربي _الإسلامي، والعالم الغربي أو ما اصطلح على تسميته بثنائية الشرق والغرب». [2]

إنّ استقراء علاقة الأنا العربية بالآخر الأجنبي، كشف عن تبايُن وتشابك في أُطر التواصل، الذي تباينت تفاعلاته بين السلبية والإيجابية، فلقد استدعت هذه الإشكالية مسألة الهُويّة؛ التي تَوقَّف الخطاب العربي أمامها ، بوصفها سؤالا رئيسيا، يُحدّد وضع الذات إزاء ذاتها ووجودها، وإزاء الآخر

---

[1]- صلاح صالح –**سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية**– المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2003، ص10.

[2]- نصر الدين بن غنيسة- **عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة**- دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف ، ط1، 2012، ص73-72.

«صار مفهوم **الهُويّة** في فكر ما بعد الحداثة مُهدّدا بالزوال، ذلك أنّ الحداثة اعتمدت في تعريفها للهُويّة على مفهوم التاريخ كأساس معرفي، بوصفه يُكرّسُ العناصر الثابتة المتراكمة عبر العصور، والتي تُشكّل دِرعًا للحقيقة، حقيقة الأنا والآخر، في عبورها التاريخي للمُتغيّر، حيث يقتَسِمُ الأنا والآخر قدرا متساويا من مشاعر الخوف من بعضهما البعض، بعد أن تمتّع الآخر الغربي طوال حقبة المدّ الاستعماري بامتياز تقويض الآخر بدائيا كان أم شرقيا أم جنوبيا».[1]

يتأرجَحُ الفكر العربيّ في راهننا الحاضر، بين الأحادية والكونية، فالناظر في الواقع الثقافي والفكري العربيّ المعاصر، يجد أنّه يعاني من إشكالية التشتُّت والازدواجية، ومن الانشطار الفردي والجمعي. يرى عابد الجابري «أنّ من المشاكل الفكرية التي نُعاني منها نحن العرب اليوم، تعدُّدُ المرجعيات في ثقافتنا المعاصرة، ونكون مخطئين إذا نحن اكتفينا بالتمييز بين مرجعيتين فقط في هذه الثقافة: مرجعية تراثية، عربية إسلامية ومرجعية عصرية أوروبية الأصل والهُويّة، ذلك لأنّ بالإضافة إلى أنّ هاتين المرجعيتين تقُومان على التعدّد، فإنّ هناك مرجعية ثالثة هي مزيج بين المرجعيتين، التراثية والأوروبية، وهي المرجعية التي أصبح يشكّلها فكر ما نسميه اليوم بعصر النهضة العربية الحديثة، وإذا فسنكون مُعرّضين للخطأ ولسوء التفاهم، إذا نحن اقتصرنا عند تحديد مفهوم من المفاهيم المركزية في فكرنا المعاصر، على الرجوع إلى مرجعية واحدة من هذه المرجعيات»[2] يُبرز هذا الموقف أنّ بناء الذات يقتضي استثمار ما تحتاجه من خبرات الآخرين، وما يتقدّمه الواقع من تقنيات حديثة، تَكفُل للذات التفاعل الإيجابي مع مطالب الفكر العالمي.

إنّ مواجهة الحضور الطاغي **للآخر**، دفع **الأنا** إلى تأكيد حضورها المستقلّ، مُعلنة ما يميّزُها عن غيرها، ويُبرِزها دون سواها، «لكن في الدائرة التي فرضها هذا الآخر ابتداء، وحدّد حدودها ودوافعها و منطلقاتها وأبعادها الوظيفية على السواء.»[3]

---

[1]- ينظر: رزان محمود إبراهيم –**خطاب النهضة والتقدّم في الرواية العربية المعاصرة**- دار الشروق، بيروت، 1995، ص226.

[2]- محمد عابد الجابري –**مسألة الهوية**– العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995، ص26-27.

[3]- جابر عصفور –**الهوية الثقافية والنقد الأدبي**- دار الشروق، القاهرة ، ط1 2010 ص212.

انتهى مصطلح **الهُويّة** مؤخّرا، إلى إثارة تفاصيل إشكالية متعدّدة، منها ما يدخل في علاقة الأنا الفردية بالآخر (الفردي والجماعي)، ومنها ما يتعلّقُ بعلاقة الأنا الجمعية بالآخر الجمعي، وتَبرُز هذه الأنا حاملة لخصوصيتها، مُدافعة عنها إزاء رغبة الآخر في نفيها، وإدخالها في سياق آخر. «يُشكّل مفهوم الهُويّة والارتقاء بخطابها جزءا من تأمل الذات ووعيها، بالقدر الذي تنتمي فيه مُجابهة الآخر والتواصل مع زمن العالم إلى توفير الشروط الإنسانية لذات تُنجِزُ مصائرها، ولازالت تُنجزُها، لعلّها تُحقّق وجودها في العالم، أو تلتحِقُ بزمنه على الأقل فتكتنه عوامل عذابها المادّي والروحي»،[1] من هنا يمكن القول بأنّ الهُويّةَ **ظاهرةٌ إنسانيةٌ** مُلازمة للكائن البشري، فردا أو جماعة، «تكون ضامرة في حالة كمون في الظروف العادية الخالية من التوترات، غير أنّها تخرج من طور الوجود بالقوّة، إلى طور الوجود بالفعل عندما يستفزّها الآخر، فالأنا الفردية أو الجماعية، ترفض التماهي فيه، وحتى تحافظ الأنا على تميُّزها فإنّها تعود في الظروف الصعبة إلى ذاتها، تستحضر مخزونها وتحلّل واقعها، وتستشرف مستقبلها، واعتمادا على هذا كلّه تتحدّد خصائصُها التي تميّزُها عن الآخر »[2].

فهل نعيش اليوم عصر عودة الهُويّات أم **عصر أزمة الهُويات**؟ هل يمكن الحديث عن **هُويّةٍ كونيةٍ** تتجاوزُ كلّ الهُويّات؟ هل الهُويّةُ عُنصر **للتقدّم والتفاعل** مع العالم، أم هي **انكفاءٌ** على الذات وتقييد لها؟ من أين يُمكن لخطاب الهُويّةِ أن ينطلق؟ إلى أيّ مدى يُمكن التجرُّد من الإيديولوجيا والبحث في موضوع الهُويّة بحثا علميا؟

عَرف مصطلح الهُويّة مُتحوّلات عميقة وتوسُّعات بِنائيّة، حوّلته إلى بنية تكوينية تُعبِّر عن ظاهرةٍ لافتةٍ أضحت تشغل الفكرين العربي والغربي؛ بما تُثِيرُه من حساسيات سياسية، تتعدّى قراءتها البعدين التاريخي والمعاصر، «ففي كلّ لحظة تاريخية مُعطاة، وبصدّد كل مسألة مطروحة للنّزاع بين اتّجاهات مختلفة، يدّعي كلّ منها أنّه المعبّر عن الحقيقة بشأنها، توجد بقعة عمياء يعجز جميع الأطراف بالضرورة عن فحصها أو الكلام عن حقيقتها، هي بالذات القيمة المشتركة التي يجري حولها النزاع،

[1]– مصطفى خضر –**الحداثة كسؤال هوية**– بعض الملاحظات حول مشروع الحداثة العربية مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 1996، ص203.

[2]– المرجع نفسه، ص203.

وفي حالة **الهُويّة**؛ سيكون مفهوم الهُويّة ذاته هو هذه البقعة العمياء، لأنّه سيكون محلّ تقديس لا تساؤل، فهو بالنسبة لكلّ الأطراف بديهي، غير مُختلف على أهمّيته ووضعِهِ برغم اختلافهم على تعريفه أو وصفه، وفي ظلّ هذا الوضع ستكون رؤية كلّ طرف مُركّزةً على أفعال الآخرين المتصارعين معه على احتلال ذات الموقع ، أي سَتنصَبُّ الرؤيةُ على المواقع النِسبية لكلّ منهم من الهدف المجمع عليه». [(1)] وعليه يطرح أغلب المفكرين الهُويّةَ باعتبارها **مفهومًا حيويًا مَرِنًا** قابلا للتفاعل والتشكيل، وبالتالي الدفع بالحركة يعني التطوّر باتّجاه ما؛ وفي هذا السياق يغدو سؤال الهُويّة أساسيا، ومراجعة تحوُّلات الأنا في سياقاتها التاريخية أمرا مهمّا.

«لا يزال خطاب الهُويّة اليوم يحمل في طَيّاته رؤى عقيمة ومتقاربات هشّة، استخدمت وسائل مُستهلكَة لا تفي بمُقتضَيات الحاضر و تبدُّلات المشهد».[(2)] لقد أفقدت تيارات العولمة الأفراد والجماعات الحدود الواضحة لهُويّاتهم، وأضحى من الصعب تعريفُ ذاتنا وهُويّتنا، وتحديد ذوات الغير المختلف عنا، «إنّنا نمُرُّ بهذه المرحلة المفصلية من تاريخنا بتحدّيات حضارية لم يسبق لها مثيل بقوتها وهجمتها المندفعة وآلياتها المتطورة، فنحن لسنا أمام تحدّ واحد(...)، ولا نحن أمام تحدّ يمكن أن نُدير ظهرنا له، ولكنّنا أمام تحدّيات الوجود الحضاري كلّه و**الهُويّة الثقافية** ومكوّناتها، يلحق بنا إلى عقر دارنا ولا يمكن أن نختبئ منه». [(3)] وبذلك واضح أنّ عصر العولمة يفرِضُ إعادة النظر في طُرُقِ التواصل العالمي، وفق نظام محُكم يُدرك أشكال التفاعل الإنساني.

لقد أولى المفكرون العرب العلاقات **الحضارية** بين الشعوب وخصوصا بين "الشرق والغرب" أهمية كبيرة، منهم من يرى أنّ «التواصل الحضاري يُؤتي ثماره عندما يجري في جوّ من السّلم والرضا والحريّة والتفاهم، ويُؤكّد أنّ ما يُؤخذ من حضارة ما لا يبقى على حاله، بل يتكيّفُ بحسب متطلّبات

---

(1)– شريف يونس– **الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة**– 2002/12/22، **متاح على الإنترنيت**:.
http://www.rezegar.com

(2)– محمد شوقي زين –**الذات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع**–دار الأمان الرباط ،ط1 2012،ص24

(3)– عبد الخالق غسان وآخرون –**تحليل الخطاب العربي (بحوث مختارة)** –المؤتمر العلمي الثالث، 10–12 أيار نشر: جامعة فيلادلفيا، ط1، 1997، ص8–9.

الحضارة الآخذة»[1] ويؤكّد بعضهم أنّ «الغرب يُقيم في أعماقنا، ونحن نتداول على المستوى الفكري والحياتي ما يأتينا منه، وما إشكالية علاقتنا به إلاّ نتاجُ نظرتنا المزدوجة إليه، كونُه يتبدّى لنا عبر مظهرين متناقضين: مظهر يمثّل العدوان والهيمنة، ومظهر يُمثّل الحداثة والتقدّم بكلّ قيمهما العصرية المادية والمعنوية». [2]

من هنا ينبثِقُ **سؤال الهُويّة العربية،** ليشكّل مأزقًا حضاريا للذات إزاء الآخر، ويكشِفُ عن «الأزمة التي تعيشها المجتمعات العربية؛ نتاج عدم القدرة على تحديد إطار ناظم تتحرّك فيه الهُويّة، فكلّما بدأ نظام القيم والعلاقات وطرق التصوّر والتنظيم داخل المجتمع الواحد بالتخلخل والتبدّل، إلاّ وبرز خطاب الهُويّة مُثيرا للقلق والارتباك، والأسئلة الوجودية حول الذات وتحديد مفهومها وعلاقتها بالآخر. ». [3]

قبل الولوج إلى مجال الحديث عن هُويّة الذات، وتَلمُّسِ مآزق خطابها وعلاقتها بالآخر، ينبغي الوقوف عند تحديد مفهوم الخطاب وارتباط دلالته بالهُويّة.

إنّ الوقوف عند مفهوم الخطاب*،يُثير نظريات عدّة، نظرا لمقاربته للسانيات و السوسيولوجية، فلن نتوقف كثيرا عند هذا المفهوم، فالموضُوع في حدّ ذاته إشكالٌ فلسفيٌّ، يرتبطُ بالمسائل الجديدة التي تطرحُها فلسفة اللغة، وعلى عكس الدراسات حول اللغة ، فإنّنا نجد دراسات كثيرة حول الخطاب.

---

(1)– عبد الرحمن منيف –**بين الثقافة والسياسة**– المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص237.

(2)– محمد عابد الجابري –**إشكاليات الفكر العربي المعاصر**– مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1994، ص27.

(3)– عزيز مشواط–**أزمة الهوية في العالم العربي، أزمة معنى أم أزمة حضارة– متاح على شبكة الإنترنيت:**
www.aleqt.com/2015/09/06/article /

*– **كلمة خطاب العربية**: ترجمة لكلمة ديسكورس **discourse** الإنجليزية، وهي كلمة مركبة وخلافية ولها معان عديدة . وقد عرف الخطاب بأنّه يشمل جميع أعمال الاتصال المكتوب منها والشفهي، المادي والرمزي، وهو نظام من القول له قواعده وخواصه التي تحدد شكل الجمل وتتابعها والصور المجازية والخواص اللفظية، ونوع الأسئلة التي تسأل، والموضوعات الأساسية الكامنة، وما يقال وما يسكت عنه. والخطاب بناء مركب يحوي داخله العديد من الأفكار والقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية ، ولكل مجتمع خطابه، إذ تتألف الجمل لتشكل نصا ،وتتآلف النصوص لتشكل نصا شاملا، أي نسقا فكريا متكاملا ورؤية للكون. راجع كتاب : **إشكالية الفكر العربي المعاصر** ل محمد عابد **الجابري ،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان ،سبتمبر 1990ص49**

«يُثير مصطلح الخطاب في الألسنية الكثير من اللبس، فهو يحتلّ مكانة خارج الثنائيات المعروفة في الألسنية مثل ثنائية اللغة والكلام، والنظام والعملية والكفاءة والقدرة»[1].ومن هنا يمكننا القول بأنّ « تحليل الخطاب يختلف منهجيا عن تحليل الجملة في اللغة واللسانيات، وعن تحليل القضية في المنطق، يمكن القول أنّ مصطلح الخطاب يقع ضمن منظومة المصطلحات اللسانية المعاصرة، يتميّز عن مصطلح النّص والكلام والمقال، فهو يشتمل على أيّ إنتاج ذهنّي منطوقاً كان أو مكتوباً، فرديًا أو جماعيًا ».[2] فالخطاب إذن لا يتحدَّدُ ،إلاّ بوصفه منظومة من القواعد، التي تميّز مجموعة من المنطوقات، التي تنتظم داخل الممارسة الخطابية.

«إنّ مفهوم الخطاب **le concept du discour** ، إشكاليّ في الفلسفة المعاصرة سواء من حيث العناصر المشكّلة له، أو من حيث الوظائف التي يقوم بها، أو من حيث مكانتُه في الفلسفة، فمن المعروف أنّ الخطاب هو ما يظهره الكلام، ولقد أصبحت مُهمّته تكمن في تخليص المعنى ممّا هو ظنّي ونسبّي ومتغيّر؛ لأنّ طبيعته عقلية لوغوس، فنكون إزاء حقل أو فضاء لا يقدّم نفسه على أنّه ثابت وكلّي فحسب، بقدر ما يقدم نفسه على أنّه نقيّ وذو معنى» [3] وبالتالي إنّ التفسير الفلسفي للخطاب يقوم في معناه على النظام والمنطق ، وعلى هذا الأساس يدمج الخطاب في العقل.

إنّ التحوُّل الكبير في مفهوم الخطاب، ارتبط بظهور العلوم الإنسانية باعتبارها خطاب الإنسان، وهو ما جسّدته أعمال ميشال فوكو **Michel Foucault** ، التي لخّصها علي حرب بقوله: «إنّ الخطاب لم يعد طريقة للتغيير أو حديثا مُتساوقا، أو مجموعة عمليات فكرية مترابطة أو تجليّا لذات واعية، تتأمّل وتعرف وتعبّر، وإنّما أصبح إمكانا وشرط وجود ونظام، أصبح حقلا تتمفصَلُ فيه الذوات، ومجموعة علاقات تجد فيها مرتكزا له، وهذا التحوّل الإبستيمولوجي في تناول أقاويل

---

(1) ¯الزواوي بغوره – **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**– المجلس الأعلى للثقافة ،القاهرة مصر، 1998ص 90.

(2) –المرجع نفسه، ص9.

(3) –محمد علي ألكبسي–**ميشال فوكو، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد**– دار سيراس للنشر تونس 1992، ص8.

البشر يعتبر رائده المفكّر الفرنسي **ميشال فوكو**، الذي هو أوّل من أنشأ نظرية في وصف المقال كميدان مستقل»[1].

شَهِدَ الخطاب تداولا كبيرا في مجالات مختلفة؛ نظرا لدلالاته المتقاربة مع عددٍ من المصطلحات القريبة منه؛ يتميّز الخطابُ «بامتلاكه لمنطق داخلي يخصّه، وبارتباطات مؤسّسية باعتباره لا يقتصر على منتوج الذات الفردية التي يعبّر عنها، أو يحمل معناها فحسب، بل قد يكون خطاب مؤسّسة أو فترة زمنية أو فرع معرفي ما»[2].

أو ربّما يجسّد الخطاب في أحد تجلّياته، الطريقة اللاواعية في النظر إلى معطيات الحياة وردود أفعالنا تجّاهها، كما يعبّر عن ذلك ميشيل فوكو **Michel Foucault** بقوله: «يبدو الخطاب في ظاهره شيء بسيط للغاية، لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكرا عن ارتباطه بالرغبة وبالسلطة، وما المستغرب في ذلك مادام الخطاب وقد أوضح لنا التحليل النفسي ذلك، ليس فقط ما يظهر أو يخفي الرغبة، لكن هو أيضا موضوع الرغبة، وما دام الخطاب والتاريخ ما فتئ يعلمنا ذلك، ليس هو فقط ما يُترجِم تلك الصراعات أو أنظمة السيطرة، بل هو ما نُصارِع من أجله وما نُصارِع به، وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها». [3] بهذا المعنى؛ من المفترض أنّ الخطاب غالبًا ما يكون واقعا تحت تأثير العديد من المتغيّرات التاريخية والمعرفية.

ولِكُلِّ ما تقدّم؛ يقَعُ مصطلح **الخطاب** ضمن مصطلحات المنهجية الحديثة في قراءة وتفسير النصوص، والتي من أهمّ فوائدها أنّها «تُعلِّمُنا الانتباه، ليس فقط إلى ما يَنطِق به النّص والكيفية التي يُنطَقُ بها، بل توجّه اهتمامنا أيضا إلى النظر فيما سَكَتَ عنه النّص، والكيفية التي بها سَكَت»[4] ليصبح في مقدورنا الحُكم على ما تجلّى من منطوق النّص، وتحديد طبيعة الخطاب والسّياق المنتج بداخله،« تتّضح مؤثرات الخطاب ومثيراته تبعا لأهدافه و مضموناته، وللفضاء الذي يتشكّل فيه،

---

(1)–علي حرب – **مادة مقال**– الموسوعة الفلسفية العربية ،المجلد الأول معهد الإنماء العربي ط1.1986ص771

(2)– ميشيل فوكو –**نظام الخطاب**– ترجمة :محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص90

(3)–علي حرب – **مادة مقال**– الموسوعة الفلسفية (سبق ذكره)، ص10.

(4)–محمد عابد الجابري– **تكوين العقل العربي**– ط 8، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يونيو2002 ص 61

ويُشكّله تبعا لوظيفة يُؤدّيها ولقوّة اجتماعية ينتمي إليها، سواء أكان جزءا من رسالة المؤسّسة إلى المتلقّي، أم كان جزءا من نّص يكوّنه المبدع». [1]

واعتمادا على ذلك «يُقصد **بخطاب الهُويّة** العربية مجموع النصوص والأفكار، والأقوال والدّلالات، والقواعد التي تحدّد تمثُّل الناس لذواتهم كأفراد وكجماعات، وكمتماثلين داخل نفس الوحدة، وكمختلفين عن الآخرين، وانعكاسُ ذلك على الواقع المادّي، بما هو بنيات اجتماعية وثقافية وسياسية، وعلى العلاقة مع الغير المختلف والمغاير» [2].

يتعرّض الخطاب العربي اليوم إلى مُؤثّراتٍ خارجية ،بسبب سلسلة التغيُّرات الكبرى الحاصلة في العالم، والتي تضعه باستمرار في مواجهة مع ذاته ، فيتوقّف ليُسائل بُناه واتّجاهاته ، والمؤثّرات التي تدخّلت في تكوينه؛ « فالخطاب العربيّ بأنموذجاته المتعدّدة وأشكاله المختلفة ومستوياته المتنوّعة، يُعلن انتماءه إلى جماعة يُعبّر عنها، ويعكس مظاهر مختلفة: أيديولوجية و إعلامية وفنية، تخاطب واقع الجماعة وتراثها القريب والبعيد ومستقبلها ووجدانها ومشاعرها الخاصة.(...)إنّه يُساجل ويحاور، يمنع ويوافق، يرفض ويقبل، يقرّب ويستبعد، يتماثل ويختلف، يتطابق ويغاير. وهو خطابٌ يمتلئ بذاته ،ويكتفي بها وإن تأثّر بخطاب الآخر واحتذاه، يهمّه التأثير في مخاطبه المباشر ومتلقّيه، لا وعي المخاطب أو الارتقاء بوعيه». [3]

ب- الذات والآخر؛ ائتلاف واختلاف:

إذا حاولنا رصد **خطابات الهُويّة** عبر العالم ،سندرك بغير عناء أنّها تتراوح بين مدّ هُويّاتي إيجابي، يتحقّق على مستوى الواقع من خلال تجارب سياسية وحدودية؛ أسهمت في انبثاق حسّ هُويّاتي

---

(1)–مصطفى خضر –**الحداثة كسؤال هوية**– بعض الملاحظات حول مشروع الحداثة العربية مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 1996، ص179

(2)–عزيز مشواط–**أزمة الهوية في العالم العربي، أزمة معنى أم أزمة حضارة– متاح على شبكة الإنترنيت:**

. / www.aleqt.com/2015/09/06/article

(3)–مصطفى خضر –**الحداثة كسؤال هوية**– بعض الملاحظات حول مشروع الحداثة (سبق ذكره) 199ص179–180

وتنامي الشعور بالانتماء، و مدّ هُويّاتيّ سلبيّ يحمل تصورا نُكوصيا، قائما على إيديولوجيا مبنية على أفضلية الجنس والإقصاء، والرغبة الشديدة في الهيمنة*.

«إنّ سيطرة المطلق على خطاب الهُويّة؛ حوّلها في كثير من الأحيان إلى مأساة يسهل تحوّلها إلى مغامرة أصولية عاجزة عن إدراك الجديد، وبالتالي تُشكّل تهديدا لكلّ إرادة في التحديث وتأسيس مجتمع متوازن. إنّ الهُويّة القائمة على الثّبات والمطلق ،كثيرا ما تُؤسّس لأوهام الحقيقة المطلقة خارج مفاهيم **الاختلاف والمغايرة، والتعدُّد والكونية**، وهي أوهام تقود إلى الانغلاق والتطرف» [1]؛ وممّا لا شكّ فيه أنّ الانغلاق، أو فكرة الهُويّة الضيّقة، تُشكّل خطرا مَاحِقًا على الثقافات والشعوب، تتوسّع معه مساحات التنافر والتنابذ ، وتُعزّز فكرة الإقصاء والتعصّب.

إنّ سؤال الهُويّة في تشكّلاته المتعدّدة أو تجلّياته المتباينة، يضَعُ الأنا مقابل الآخر، والهُويّة إزاء نقيضها، والحضور في مواجهة الغياب، وهي ثنائيات لخّصها محمد عابد الجابري في سياق حديثه عن الذات والهُويّة، وما لحقهما من تغيير في ظلّ النظام العالمي الجديد، «فسؤال الهُويّة في نظره كان ولا يزال يطرح جملة أزواج أو ثنائيات على رأسها الأزواج التالية (الإسلام/ العروبة، الدين/ الدولة، الأصالة/ المعاصرة، الوحدة/ التجزئة، وسؤال الهُويّة يطرح الفصل في هذه الأزواج، أي: **من نحن؟** وماذا **نريد أن نكون؟**».[2]

وانطلاقا من هذا الحضور المكثَّفِ للثّنائيات في خطابنا الثقافي، بإمكاننا أن نضع أيدينا على التعقيد والالتباس الضارب عند تتبّع مسار الفكر العربي، خاصة فيما يَتعلّقُ بمفهوم الهُويّة الذي أرّق ولا يزال المنَظِّرين والأيديولوجيين، «إنّه البحث في إنتاج الدّلالات الثقافية، ضمن الإطار الذّهني

*- **تقدّم أعمال إدوارد سعيد** نموذجا هاما لتحليل الخطاب، الذي يكشف عن نظرة الهيمنة والتعالي، التي تميّز نظرة الغرب الاستيطاني للشعوب المستوطنة. فبالإضافة إلى تحليل الخطاب الذي قامت عليه دراسات **إدوارد سعيد**، والمعرفة التاريخية التي تميّز دراسة **مكسيم رودنسون**، هناك بعض الإجراءات اختارها **دانييل هنري باجو**، وهو أحد المتخصّصين في دراسة صورة الآخر، في إطار الأدب الفرنسي المقارن، يُقدّم باجو منهجين أساسيين لدراسة هذه الصورة:**1**-تحليل الخطاب في الأعمال الأدبية وأدب الرحلات والاكتشافات. 2-موقف وموقع المشاهد من الآخر، موضوع نظره ومنظوره.
راجع كتاب: الأدب المقارن والدراسات المعاصرة لنظرية الأدب، لأمينة رشيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ط1 2011، ص139

[1]-عزيز مشواط-**أزمة الهوية في العالم العربي، أزمة معنى أم أزمة حضارة- متاح على شبكة الإنترنيت:**
. www.aleqt.com/2015/09/06/article

[2]-محمد عابد الجابري -**إشكاليات الفكر العربي المعاصر**- مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص102-103.

العربي حول علاقته بذاته وبالآخر، من خلال اقتران العنصر المحمُول على الثّبات وهو الهُويّة، والعنصر المحمُول على الاكتساح وهو العولمة».[1]

في ظلّ التحوّلات المتسارعة التي يشهدها العالم، لا يكفّ علي حرب عن التأكيد على أنّ «الهُويّة التي تمُارَس بشكل مُغلق ومُتحجّر وأُحادي وعُدواني في ظلّ المشهد العالمي، ليست هُويّةً حيّةً وخلاّقةً وبنّاءة »؛[2] فالاختلاف الحضاري والتنوّع الثقافي اليوم، يفرض التفاعل الجاد واستثمار حوار الثقافات، بضرورة الانفتاح الواعي على الآخر بعيدا عن الإقصاء والانعزالية.

وتأسيسا على ذلك، يمكن اعتبار سعي الذات لاكتشاف الآخر والتعرّف عليه، هو الوجه المتمِّمُ لمعرفة الذات ووعيها بنفسها، «إنّ الذات العربية في سعيها لبناء تصوُّراتها وأفكارها عن الآخر، كانت تبحث إضافة إلى ذلك، عن صُورتها عند هذا الآخر، لأنّ المسعى سرعان ما يتحوّل عبر عمليات الإرجاع والتمثّل، إلى تجسيد لصورة الذات عن نفسها، وبالتالي عن مُقوّمات تمايزها الخاصة، فحياتنا التي نعيشها كلّ يوم، محكومة في جزء منها بقلق التفاهم والتواصل مع الآخر والاتّفاق معه، ويشمل هذا القلق الوجودي، طائفة من المطالب الكلّية، من نحو مطلب الاحترام العادل لسائر الأفراد والمشاركين في نقاش محدّد، التي قد تظلّ بالتأكيد ضمنية، وإن كانت تُؤلّف و تُنظّم الحياة المجتمعية تنظيمًا عميقًا، وتُواكب دائما قيم هُويّتنا. (هابرماس**1981**)».[3] أمام مشروع اكتشاف الذات والحوار معها، تتكَاثرُ الملاحظات النقدية، ويكثُر التساؤل عن مشروع الهُويّة، إذ لا يزال من أَوْعَصِ مشاكل الثقافة العربية على الإطلاق.

«منذ مطلع النهضة العربية، والمحاولات لا تنقطع لتأصيل خصوصية فارقة، تمُايِزُ حضاريا وقوميا و اعتقاديا وثقافيا وسياسيا ما تتفرّد به الهُويّةُ العربية، في مواجهة غيرها من الهُويّات، وظلّت هذه

[1]–عبد السلام المسدي –**العولمة والعولمة المضادة**– مطابع لوتس، الفجالة ، القاهرة 1999، ص340.

[2]–علي حرب –**المصالح والمصائر**– الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، ط2001/1، ص44.

[3]–عزيز العظمة وآخرون –**الهوية من أجل حوار بين الثقافات**–، تر: عبد القادر قنيني المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2005، ص150.

المحاوَلاتُ متّصلة في تعاقُبِهَا المعاصر، الذي أنتج في مُستهلّه كتاب توفيق الحكيم " **التعادلية**" *، وكتاب زكي نجيب محمود " **الشرق الفنان***؛ وهو تعاقُبٌ لم تتوقَّف إلى اليوم محاولاتُه، التي تضعُ إشكالَ الهُويّة موضع الصدارة من الاهتمام، ولا شكّ أنّ هذه المحاولات وغيرُها تستحقّ التقدير، لما تسعى إليه من تأكيد هُويّتنا العربية والبحث عن خصائصها المائزة في مجالات متعدّدة، كما أنّها تؤُكّد حضورها الفكري والإبداعي، في مواجهة غيرها من أمم العالم المتقدّم، الذي تسعى الذات إلى التخلُّصِ من اتّباعه وتبعيته». (1)

إذا حاولنا أن نعرّف ما هو الآخر، فيجب أن ندرك أولا أنّ هناك تلازم بين مفهوم صورة الذات ومفهوم **صورة الآخر***، واستخدام أيّ منهما يستدعي تلقائيا حضور الآخر، فصورتنا عن ذاتنا لا تتكوّن بمعزل عن صورة الآخر، و«كلّ تعريف ذاتي للأنا يتضمن بالضرورة تعريفا ظاهرا أو مضمرا

وبالتالي يكون رفض حضور الآخر و مُحاولة كَبْتِهِ، مصدرا لصورة الآخر الأكثر تعكّرا وسلبية، هذه الظاهرة قائمة بالتأكيد، في مناطق التّماس بين المجموعات الثقافية والحضارات، ومن حالات ذلك

---

*- **التعادلية لتوفيق الحكيم**: فكرة الكتاب الأساسية تقوم على ما ينبغي من تعادل، بين **قوة العقل وقوة الشعور** أو العقل والقلب، ويؤكّد **الحكيم** أنّ رقي أيّ حضارة، داخل الفرد أيا كان نشاطه، أو المجتمع مرهون بتوازن هاتين القوتين، كما أنّ طغيان أيّ هاتين القوتين، يُفضي لا محال إلى اختلال وصدع في بنيان الأمّة، فالحكيم يعرّف التعادلية بقوله: "والجاذبية هي أساس التعادل، لأنّ الجاذبية تعني وجود قوتين والتعادل يعني المحافظة على بقاء القوتين دون أن تتلاشى إحداهما في الأخرى". **راجع كتاب** :توفيق الحكيم –**التعادلية**– دار مصر للطباعة الفجالة القاهرة 1983، ص41.

*- **الشرق الفنان لـ د.زكي نجيب محمود**: يرى الدكتور زكي نجيب، أنّ الشرق الأقصى قد وقف إزاء الكون، وقفة الفنان الذي يستند إلى حدسه، وأنّ الغرب قد وقف إزاءه وقفة العالم الذي يرتكن إلى حسّه وعقله، وأنّ ثقافة الشرق الأوسط، قد جمعت الوقفتين جنبا إلى جنب،" وهذه التفرقة التي تجعل من الشرق فنانا يدرك الحقيقة بذوقه ،ومن الغربي عالما يدرك الحقائق بالمشاهدة والتجربة والتحليل والتعليل، لا تنفي بطبيعة الحال أن يكون في الشرق علماء، ولا أن يكون في الغرب رجال فنّ ودين، لكنّنا نطلق القول على وجه التعميم الواسع الذي يفسر بعض التفسير، ما هو شائع على الألسنة من وصف الشرق بالروحانية، ووصف الغرب بالمادية. **راجع كتاب**: زكي نجيب محمود –**الشرق الفنّان**–المكتبة الثقافية، دار القلم ،التوفيقية القاهرة 1960ص04

(1)–جابر عصفور –**الهوية الثقافية والنقد الأدبي**– دار الشروق، القاهرة ط1، 2010، ص340.

***صورة الآخر**: لقد كانت دائما لدى الشعوب صورة ما للآخر، تتّسم ببعض السطحية والمصلحة المباشرة،(ففي التصوّر الفرنسي في القرن التاسع عشر مثلا، حسب **سيمون جون** (نجد الألماني الطيب –ما قبل النازية– التركي العنيد وحتى العنيف، الفتاة الأمريكية الحرّة إلخ..)، ويسود إلى الآن الخوف من الآخر، العدو في الغالب، و التأكيد بأنّ قِيمِي هي الأفضل وقيمه هي الأكثر سوءا، أو الانبهار بالآخر: نقرأ مثلا في **المعذبون في الأرض لفرانس فانون** رغبة المستوطن(بفتح الطاء) أن يشبه المستوطن (بكسر الطاء) و أن يحتلّ مكانه. بدأ بعض المفكرين ينتبه الآن إلى التنظير لهذا الشعور و تسييسه، من قبل من له مصلحة عليا في استمراره من أجل حملاته ضدّ الآخر والسيطرة عليه. **راجع كتاب**: **الأدب المقارن والدراسات المعاصرة لنظرية الأدب، لأمينة رشيد** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،ط1 2011، **ص132**

حالة العلاقات بين البلاد العربية والغرب. للآخر والعكس صحيح، فهذا الآخر ضروري للذات لأنّه يمثّل بؤرة الاستقطاب والاستلاب أو موضوع السيطرة و التأثير ».[1]

لقد تباينت صورة الغرب في الوعي الشرقي، عبر المراحل التاريخية البارزة، وبالمثل اختلفت صورة الذات في وعي الآخر الغربي من حقبة إلى أخرى، على الرغم من أنّ الوعي بالآخر ظلّ في جوهره مُحتفظًا بثوابت ومرتكزات وبصورة نَمَطيةٍ، نلمسُها في أغلب الكتابات التي تناولت علاقة الذات بالآخر، وجعلت من **الهُويّة** مرتكزا بارزا لأحداثها، في إطار النضال من أجل تشكيل هُويّة تتميّز عن هُويّة الآخر المهيمن غالبا، «فإبراز خطاب الهُويّة والخصوصية الثقافية في بعض المراحل التاريخية، عادة ما يكون نوعا من أنواع المقاومة غير المباشرة للأفكار العالمية الجديدة والنقدية».[2]

اتّجهت النهضة العربية إلى تشكيل صورة ذاتية جماعية، تُتِيحُ لها استعادة الكرامة المسلُوبة وتحقيق الخصوصية، مُنطلقها يبدأ بنفي وإلغاء الآخر المستَعمِر والمغتَصِب للأرض، وكلّ ما يُفرزه من شعور بالرفض والغضب والكراهية، «فالإرادة الجماعية لتحقيق الاستقلال عن الهيمنة الغربية، يتضمن حَتمًا إرادة الانتماء إلى هُويّةٍ شرقية، تكوّنت حَيثياتُها عبر القرون من خلال تمازُجٍ بين معطيات ثقافية ثابتة وأحداث تاريخية طارئة، فرضت خيارات ثقافية لا يمكن التراجع عنها. إنّها هُويّة تشكّلت خصوصيتها من خلال العلاقة الجدلية التي تربطها بالثقافة الغربية والتي تنوس بين عداء وانبهار، وهذا على جميع مستويات التمظهر الاجتماعي».[3]

إنّ مُراجعةً تاريخيةً لعلاقة **الشرق والغرب**، تُبِين جدلية هذه العلاقة؛ فالشرق والغرب ثنائيٌّ قائمٌ على التضَادّ والتجَاوُرِ، «إنّها إشكالية نابعة من ماهيتين أساسيتين، مُتبادلتي التأثّر والاختلاط في السِلْمِ، كما في الحرب دون أن يمتزجا بصورة مُستدامة، وهما متكاملتان فيما بينهما تَكَامُلَ وتَبَايُنَ الزيت والخلّ ،بوُسْعِ خليطهما أن يكون لذيذا، وإنّما الخطّ الفاصل بينهما لا بدّ في نهاية المطاف أن

---

[1]—محمد شوقي زين—**الذات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع**—دار الأمان الرباط، ، ط1 2012ص57-56.

[2]—السيد يسين—**العولمة والطريق الثالث**— ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر ط1 1999ص48.

[3]—نصر الدين بن غنيسة—**عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة**— دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف الجزائر ط1 2012ص28.

يظهر ثانية، ويبدو أنّ هذا الفاصل ثابت لوجوده منذ القدم، وتسير الأمور كما لو كان الشرق والغرب، منخرطين منذ العصور القديمة في مواجهة مُضنية لا نهاية لها، شكّلت منطقة المتوسّط مركزها وساحة الرحى ومجال الفصل بينهما».[1] إنّ فكرة الغرب الحديث المسْتَعلِي المتمركز على ذاته، والذي يشعر بتضَخُمِها، هي وليدة تراكمات عبر العصور، امتزج فيها الأسطوري بالتاريخي، والديني بالسياسي، والثقافي بالعرقي.

لقد اقتحم الغرب مساحات الشرق العربي مطلع القرن التاسع عشر؛ بآلياته الاستعمارية ليتّخذ **التثاقف** طابعًا مأساويًا، وعليه فقد صَعَّدَ المفَكِّرُ النهضوي قلقَهُ الوجودي ، باتجّاه كيف يمكن مواجهة التحدّيات الحضارية، وكيف يمكن صياغة هُويّةً ثابتةً للأنا تَكُون تعريفا جامعًا مانعًا، يحفظ للذات كيانها وخصوصياتها.

يذهب تيري هنتش **Theirry Hentsch*** في كتابه المعنون ب (**الشرق المتخَيَّل رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي**) إلى «أنّ الحدود بالذات تُشكّل عنصرا أساسيا من عناصر إشكالية البحث

---

[1]-تيري هنتش-**الشرق المتخيّل (رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي)**، تر: غازي برو وخليل أحمد خليل، دار الفارابي بيروت ط1 2004، ص13.

* **Theirry Hentsch** -

professeur de philosophie politique et penseur en science politique . Né en Suisse , Lausanne, 7 août 1944 . est mort le 7 juillet 2005 des suites d'un cancer du pancréas ::: Ses livres de philosophie sont traduits en plusieurs langues, dont l'anglais et l'arabe, En 1962, il obtient un baccalauréat ès lettres puis une licence en droit à l'Université de Lausanne. Il fait ensuite un doctorat à l'Institut universitaire de hautes études internationales à Genève. De 1967 à 1972, il travaille au Comité International de la Croix Rouge (CICR) d'abord sur le terrain à Damas et à Gaza (1967-68) puis au siège du comité à Genève. Il participe à diverses missions de négociations au Biafra (1969), à Amman (1970) et au Bangladesh (1972). De 1970 à 1975, il est assistant du directeur de l'Institut universitaire de hautes études internationales à Genève. En 1975, il devient professeur substitut au département de sciences politiques de l'UQAM. Il sera nommé professeur permanent en 1979, année de sa citoyenneté canadienne. Il sera directeur de programme de 1980 à 1982 et directeur du département de sciences politique de 1998 à 2001. Les questions du rapport entre les cultures, notamment entre l'islam et l'Occident, occupe particulièrement ses recherches. Il donnera pendant près de trois décennies le cours intitulé « Problèmes politiques contemporains » dont les grandes lignes se retrouvent dans son livre intitulé Introduction aux fondements du politique (PUQ, 1993). Le 7 juillet 2005, un cancer du pancréas foudroyant le terrassera quelques jours seulement avant la sortie de son dernier livre, **Le temps aboli** (PUM, 2005) =

في قضية الشرق والغرب، إذْ أنّها ليست مجرّد قضية مكان لكنّها قضية زمان، وأوّل سؤال طرحه؛ متى قام مخيالنا برسم هذا الخط الوهمي شرق/غرب». [1]

إنّه لمن العسير تحديد اللحظة التي اتخذّ فيها الغرب والشرق صورتهما في مخيال الشعوب، وليس من السهل تحديدُ الفترة التي انطبعت فيها صورة الآخر الممثّلة في الغرب، في المخيال والوجدان السياسي والفنّي العربي، ومن هنا يمكن القول أنّ «إدراك **الآخر الغرب**، ترافق مع كمّ هائل من الأحداث والتصوُّرات، ابتداء بصورة الغرب الميثولوجي، وصولا إلى الغرب الحديث، أي الغرب بمعناه الحقيقي، أو بالأحرى ذاك الغرب الذي نُحيل إليه في الخطاب الأدبي والسياسي والثقافي عموما في وقتنا الحاضر». [2]

لقد كشف الخطاب العربي عن المفارقة الكبيرة في الرؤية للغرب، الذي بدا في صُور مُرتبكَةٍ تنُمّ عن تشوّش في إدراك الأنا للآخر؛ إذ يتجلىّ الشرق والغرب في نطاق لعبة المرايا متعاكسان؛ يتراوحان بين العنف والمسالمة، و بين البعد والاقتراب.

إذا كانت قضية **المواجهة** بين الشرق والغرب قضية **حضارية**، «فإنّ الحضارة الواحدة ممارسة لطبقات جيولوجية غائرة في أبعاد الزمان والمكان، من ثمّ فالاكتفاء بتحديد التقاطُب الأصليّ لطرفي المواجهة لن يمكّننا من التمكّن من طبقات البناء الحضاري، بأبعاده ومستوياته المرتبطة بالنشاط الإنساني في زمان ممتّد ومكان متنوّع، من هنا تبرُز ولسبب آخر أهمية التوقّف مع التقاطبات الفرعية، والتي ستُمكّننا من نقاط الالتقاء والاختلاف، ومفردات القضية وخصوصية المواجهة الممتدّة زمنيا، ومفردات الصراع تتجدّد نتيجة لاختلاف التوازن بين قوتين؛ ويتمثل ذلك في صراع خارجي أو في

=**Œuvres** : **L'Orient imaginaire** : la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen, Edition Minuit 1988-- . **Introduction aux fondements du politique**, PUQ, 1993- -- **La croyance** : **premières réflexions**, Éditions Bréal, 2003.- **Raconter et mourir; Aux sources narratives de l'imaginaire occidental**, PUM, 2002.– **Les amandiers**, **Caplan & Co**. éditeur, 2002.- **Le temps aboli** : **l'Occident et ses grands récits**, PUM, 2005- **Traduction anglaise Empire of Désire** : **The Abolition of Time**, Talonbooks Publishing, 2008- **La mer**, **la limite**, **Héliotrope**, 2006.
http://fracademic.com/dic.nsf/frwiki/1627639#Biographie

[1] –تيري هنتش–**الشرق المتخيّل (رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي)**، تر: غازي برو وخليل أحمد خليل، دار الفارابي بيروت ط1، **2004ص13**

[2] –نسيب الحسيني–**الغرب المتخيل في الوجدان السياسي**– تر:غازي برو ،المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ، ط1، 2004، ص74-73.

صراع داخلي»؛[1] في خضم هذا الصراع، وبعد تدفّق **موجات العولمة**، ظهرت تعبيرات شتى عن الهويات الجماعية التي تسعى إلى النزعة **الكوزموبوليتانية***، وذلك باسم التفرّد الثقافي أو ما يطلق عليه عادة بالخصوصية الثقافية ، ومن هنا أصبحت الحاجة مُلحّة إلى حوار الثقافات، «وهذا يعني إعادة النظر في الخطاب الثقافي المعاصر؛ بأن تصاغ أسئلتُه بما يناسب الاستجابة لما يفرضه التفاعل مع ثقافة الآخر، والمفارقة واضحة بين التفاعل الإيجابي؛ الذي يعطي الخطاب العربي وجهه الإشراقي، والتفاعل السلبي؛ الذي يصدع للآخر دون امتلاك لأسئلة فكرية خاصة به».[2]

صفوةُ القول؛ أنّ الحفاظ على ذاتنا الحضارية وانتمائنا المتميّز، بما تتضمّن هذه الذات والانتماء من تاريخ وقيم، يُؤسّس لعملية التوفيق والانفتاح الواعي على الآخر، أما مُحاولة تجاوز الفارق الحضاري الراهن الذي نعيشه مع الغرب، فلا يمكن أن يتحقّق بإلغاء الذات الحضارية أو بإقصاء الآخر، بل يكون بالحفاظ على هُويّتنا الحضارية وتميزّها الإيديولوجي، في إطار وعي خاص لثقافة الذات، رغبة في تشكيل نموذج ثقافي يعزّز حضور الذات ويستوعب الآخر، ولعلّ هذا ما يجعلنا نقول أنّ« الآخر عبارة عن مقوّم جوهري من مقومات الذات، من حيث أنّها لا تكون كذلك إلاّ من خلال الآخر ولا تتعرّف على ذاتها إلاّ عبر ذلك الآخر، بمعنى أنّني لكي أكون موجودا بوصفي أنا، يجب فيما يقول هيبوليت مؤكدا الكلمة التالية مباشرة، أن أجد Trouve آخر». [3]

---

[1]–.محمد نجيب التلاوي– **الذات والمهماز**– دراسات أدبية الهيئة المصرية للكتاب،(د.ط) 1998، ص63.

*– **الكوزمبوليتانية**: إنّ الأصل الاشتقاقي للمصطلح" كوزموبوليتاني "واضح بما فيه الكفاية :من الكلمة اليونانية **كوزموس** kosmos التي تعني "عالم ." و **بولِس** polis التي تعني" مدينة"، و الكوزموبوليتاني هو مواطن عالمي . والآن من الواضح أ ن فكرة المواطنة هذه لها تضمينات محدّدة في مجال السياسة ضمن السياق الخاص بالعولمة ، وقد تمثل أحد التأكيدات الهامة، هنا التفكير مليا في جدوى النماذج الديموقراطية والمؤسسات السياسية ، التي تتخطى نظام الحكم الخاص بالدولة (...) يضيف معجم أكسفورد الموسوعي للغة الإنجليزية إلى تعريفها معنى التحرّر من المقيدات وصور الانحياز الوطنية، فأن تكون مواطنا عالميا يعني أن تكون لديك نزعة ثقافية لا تقتصر على الاهتمامات المتعلّقة بالناحية المحلّية المباشرة بل تعترف بالانتماء والمشاركة والمسؤولية العالمية(...) ويعدّ هذا النوع من النزعات شرطا مسبّقا لتحقيق مشاركة فعّالة لنمط الحياة في الحوكمة العالمية (...)يحتاج المواطن الكوزموبوليتاني إلى إحساس فعّال بالانتماء إلى العالم الأوسع ،و بأن يكون قادراً على معايشة هُويّة مُتماسِكَة : هُويّة غير محدّدة بشكل كامل بالناحية المحلية المباشرة. راجع كتاب : **العولمة والثقافة تجربتنا عبر الزمان والمكان** تأليف: **جون توملينسون** تر: **إيهاب عبد الرحيم محمد** ،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ، 354/ أغسطس 2008 ص 247-246

[2]–عبد الله عنبر– **التراث والحداثة: مقاربة بنائية بين مرايا الذات والآخر**– دراسات، العلوم الإنسانية و الاجتماعية، قسم اللغة العربية وآدابها الجامعة الأردنية ،المجلد 36 ،2009.ص113

[3]–محمود رجب –**فلسفة المرآة**– دار المعارف القاهرة، مصر (د. ط)1994، ص203.

المبحث الثاني: أزمة الهُويّة في ظل تحدّيات العولمة: الهُويّة بين العجز الذاتي والاحتواء العولمي..اختلال العالم أنموذجا.

أ–الهُويّة الثقافية والعولمة: المُشكلة والإِشكالية.

برز **صراع الهُويّة**، واحتلت ثنائية "الأنا" و"الآخر" الجوانيّ و البراني، مكانة بارزة في الفكر العربي نتيجة ظاهرة العولمة، التي أضحت تُهدِّد دول العالم الثالث خاصّة، بإلغاء خصائصها الحضارية، وطمس هُويَّةِ شُعوبها، إذ «تُحاول عاصفة العولمة قيادة الأنساق الثقافية عبر رداء التقنية، ممّا يحصل لها عنف الاقتحام للعالم المعاصر، الذي يُؤسِّس أبنيته على هدى هذه التقنية ».[1] إنّ الموقف الحضاري الراهن بما فيه من تناقضات و**تحدّيات وصراعات**، يدفع إلى إعادة النظر فيما كان يُعتَبرُ من المسلّمات، وطبيعي أن يُعيد العرب النظر فيما حقّقوه منذ اتصالهم بالغرب.

عاد الجدل في الغرب حول الهُويّة إلى الواجهة العلمية، إذ أصبح في قلب المحاولات التي تبحث في التغيّرات الاجتماعية الحالية، مُتوجّها نحو الهُويّة كوعاء معرفي لاستيعاب التحوُّلات الحضارية.

«إنّ قراءة متأنّية للخارطة الغربية من وجهة نظر هُويّاتية، تُحيلنا على حالة الارتجاج التي أصابت مفهوم الوطن –الأمّة ،من خلال تصاعد **المطالب الهُوياتية** في أوروبا، وما إن بدأ بالانتشار مفهوم التعدّدية الثقافية والعرقية التي تستند في دلالتها على مفهوم الإثنية، القائم على الشعور بالانتماء العرقي، كخاصية لا يمكن استئصالها من ذاكرة الفرد والجماعة؛ حتى بدأت الأقلّيات الأوروبية، تنظر إلى خصوصياتها، نظرة تستدعي ليس فقط الاعتراف بها، بل تحقّقها في أرض الواقع كمُعطى جديد، من شأنه أن يُعيد النظر في مفهوم المواطنة».[2] إنّ بروز الهُويّة غالبا ما يقع باستبعاد أو إضعاف هُويّات أخرى سابقة، وكلّ ذلك يخضع لعوامل شتى، ويسلك معابر وسبلا متباينة.

---

[1]–عبد الله عنبر – **التراث والحداثة: مقاربة بنائية بين مرايا الذات والآخر**– دراسات، العلوم الإنسانية و الاجتماعية، قسم اللغة العربية وآدابها الجامعة الأردنية ،المجلد 36 ،2009.ص102

[2]–نصر الدين بن غنيسة –**عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة**– منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 1433 هـ/2012م، ص43.

فكّك الكاتب والمفكّر البلغاري الأصل والمولد، الفرنسيّ الجنسية والإقامة "تزفيتان تودوروف **TzVetan Todorov** * الخطاب الذي يَجنَحُ إلى اختزال الآخر، فلقد صار تودوروف **Todorov** من أعلام المدافعين عن الإنسان المضطّهد والمقصى خارج سياقه الإنساني والحضاري، وذلك عبر إعادة قراءة تاريخ الآخر أولا، ثم قراءة الـ "نحن بـ الآخر" كما تجلّت في كتابه (**نحن والآخرون**) الصادر عن دار المدى دمشق ترجمة "رُبَى حمّود **199**؛ كتاب "نحن والآخرون"؛ هو بحث عن العلاقة بين تنوّع الشعوب والوحدة البشرية. لقد سَجّلَ تودروف **Todorov** حضوره في الوسط الثقافي الفرنسي، على وجه خاص والأوروبي على وجه عام، بما تبنّاه من فكرٍ إنسانيٍّ ينأى عن التطرُّف والاختزالية اتّجاه الآخر؛ لقد أعاد "تزفيتان تودوروف"**TzVetan Todorov** طرح الأسئلة المسكُوت عنها في الثقافة الغربية والحضارية الأوروبية، مُركِّزًا على قضايا الهيمنة والتمركُز.

يرى تدوروف **Todorov** أنّ التحضّر هو إقرار بإنسانية الآخر، أي أنّ الفكر المتحضّر قائم على تفهّم الآخرين واستيعاب دوافعهم وأنماط عيشهم، « يجب أن تسُود في جميع المستويات المكوِّنة للهُويّة، فكرة الانفتاح. وفقا لتصوّر تزيفيتان تودوروف فإنّ أيّ **انغلاق للهويّة وتقَوقُعِها** يبقى على-

---

* -**TZ Vetan Todorov** : est un critique littéraire, sémiologue, philosophe et historien des idées français d'origine bulgare .Né dans une famille de bibliothécaires de Sofia, en Bulgarie, il se rend à Paris en 1963 et devient docteur d'État en 1970. Il acquiert la nationalité française en 1973. Il est d'abord remarqué pour sa traduction des Formalistes russes (1965), qui a largement contribué à la diffusion de la poétique contemporaine. Son essai "Littérature et signification" (1967) a fait de lui un des pionniers de la renaissance de la rhétorique; dans son Introduction à la littérature fantastique (1970), il analyse le genre littéraire de la littérature fantastique. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, parmi lesquels "Mémoire du Mal, tentation du Bien" (Robert Laffont, 2000), "Devoirs et délices, Une vie de passeur" (Seuil, 2002), une autobiographie intellectuelle, et "Le Nouveau Désordre mondial" (Robert Laffont, 2003). Il a fait paraître (présentation et choix de textes) "Vivre dans le feu, les confessions de Marina Tsvetaeva" (2008), "La peur des barbares : au-delà du choc des civilisations" (2008), "L'expérience totalitaire : la signature humaine" (2009), "Les ennemis intimes de la démocratie" (2012).Pour "Benjamin Constant : la passion démocratique" (1997), il reçoit le Prix européen de l'essai Charles Veillon. En 2011, il reçoit le Prix de la critique de l'Académie Française. Source: https://www.babelio.com/auteur/Tzvetan-Todorov/2570

أيّة حال، من الناحية المنهجية- أمراً مُضِرّاً ومشوباً بالكثير من العيوب .إنّ **التقوقع والانكفاء** ينفي -في الوقت نفسه -واقع أن كلّ **هويّة ثقافية** هي نتاج لبناء ما على المستوى الفردي كما هو الشأن بالنسبة للجماعي، حيث تتعدَّد الإسهامات، وتتداخل التأثيرات، كما ينفي الانغلاق، كون أنّ بِنية الدولة لا تهدف إلى تنمية ثقافة وطنية تكون قادرة رغم كل شيء على ضمان الاعتراف بالحقوق المتساوية لكل فرد، من خلال الربط بين مختلف المجموعات المكوّنة ،من دون محاصرتهم في خصوصيتهم، فضلاً عن هذا، فالانغلاق يجعل القيم مستقلّة عن الثقافات التي تنشأ عنها، كما يجعل هذه القيم قابلة للاعتناق والتبنّي تعسُّفياً، بغضّ النظر عن أي انتماء ثقافي. »[1]

يُعدّ كتاب (الخوف من البرابرة ما وراء صدام الحضارات)* الصادر عن مطبوعات **"روبير لافون باريس"2008**، من أهمّ الكتب التي يدافع فيها الكاتب تدوروف **Todorov** إنسانيًا عن الآخر، مُحاولاً فتح قنوات للحوار الحضاري، ببناء جسور بين الحضارات، ونَسفِ أُطروحة صاموئيل هنتنغتون(**Samuel Huntington**) التي دعت إلى صراع صريح وصدام حضاري بين الغرب والشرق.

إنّ كتاب (**الخوف من البرابرة؛ ما وراء صدام الحضارات**) مَرجعيةٌ حضارية، تدعو إلى الحدّ من السلوكيات الإقصائية والاختزالية للآخر من لدن الغرب، خاصة للآخر المسلم، هذا الآخر الذي أضحَى يُشكّل فُوبيا وخوفا مرضيا، يُثير قلق الغرب ويَقضُّ مَضجَعه، ما دفعه إلى ممارسات وحشية وبربرية ضدّه.

يقول تودوروف**Todorov** في تعريف البرابرة: «إنّ البرابرة هم أولئك الذين يُنكرون الإنسانية الكاملة للآخرين، هذا لا يعني بأنّهم يجهلون فعلا طبيعتهم الإنسانية أو يتناسَون ذلك، وإنّما يتصرّفون

---

[1]- تزفيتان تودوروف –**تأملات في الحضارة والديموقراطية والغيرية– تر:** محمد الجرطي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر ، 2014ص22.

*- **تُرجِم الكتاب من طرف:** جان ماجد جبور ،في طبعته الأولى عن هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة ،2009...يتضمن الكتاب ترجمة الأصل الفرنسي: Tzevetan Todorov: **La peur des barbares au delà du choc** ; Edition :Robert Laffont .2008

كما لو أنّ الآخرين ليسوا ببشر، أو ليسوا بشرا بصورة كاملة»[1]؛ إنّ القذف بالآخرين خارج إطار الإنسانية، أو الحُكم عليهم بالمغايرة الجذرية، ومُعاملتِهم بطريقة مُخزِية هي شكل من أشكال البربرية.

يَحملُ كتاب (**الخوف من البرابرة**)، دعوةً صريحةً إلى التسامح مع الآخر، واحترام الأقلّيات التي تعيش في المجتمعات الغربية، بإرساء أُسُسِ التَعايُش والحوار، في حين يُهاجم التطرُّف والمتطرّفين، وخطاباتهم المعادية للآخر؛ يُعَدُّ الكتاب تشخيصًا لمسألة الهُويّة والحضارة، إذ يُؤكّد تودوروف **Todorov** على أنّ **التطرّف الثقافي** الذي يَتميّزُ به الغرب، هو الذي يتسبَّبُ في تطرُّفٍ مُقابلٍ لدى الأمم الأخرى.

«لم يعد هدف الوجود البشري على الأرض التفتيش عن خلاص نفسه في الآخرة، وإنّما بُلوغ السعادة في هذه الدنيا، إنّ **الاعتراف بالتعدّدية** المشروعة، سواء تعلّق الأمر بالديانات أو الثقافات، أو أخيرا بالسلطات داخل الدولة، إنّما يضاف كذلك إلى الإرث الذي قدّمه عصر الأنوار لتاريخ البشرية.» [2]

رغم دخول العالم مرحلة الحداثة منذ فترة طويلة، وباتت العولمة حديثَ القاصِي والدانِي عبر العالم، إلاّ أنّ التواصل بين الأديان والحضارات ما زال هشًّا ، ممّا يُغذِّي الصّراعات بين الشعوب والحضارات، ويُعيق تقدّم الإنسان والإنسانية؛ وهكذا يقود الجَهلُ بالآخر، أو الطمع فيه والرغبة في الاستحواذ عليه، إلى وصفه بما ليس فيه، و إلصاق التّهم به، وصولا إلى أقصى درجات العداء، بسبب عدم الإيمان بالحوار والجدّية في معرفة الآخر، والموضوعية في فهم أوصافه وظروفه، وفي إطار هذه الرؤية الضّيقة.

«بديهي أن يَنقسِم البشر، وأن يَحدُثَ الصّراع بينهم، وأن تَتعدّد المذاهب الفكرية والاقتصادية والاجتماعية. والتعصّب لها بشكل أو بآخر نتج عنه الحروب، على قاعدة اختلاف الرُؤى والمناهج

[1]- تزفيتان تودوروف –**الخوف من البرابرة، ما وراء صدام الحضارات تر: جان ماجد جبور**- هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، ط1، 2009، ص22.

[2]-المرجع نفسه، ص173.

والمصالح، والشبق الاستعماري هو المذهب الذي اعتمده الغرب للسيطرة على مقدرات الشعوب وإذلالهم، وهم يعتمدون قنبلة المادية والبغضاء بين الأمم والشعوب.» [1]

تُمثّل المساحة المجتمعية مجالا للتنافس والصراع، من خلال التواصل المستمر، فلكلّ مجتمع **هُويّته** وكيانه، وحدته وتماسكه، في سعي دائم إلى التقَارُب بين الذوات المتباينة والتأليف بين المختلف، والجمع بين المفترق، وأيّ مجتمع فقد هذه الخاصيات المذكورة، يصير نهبًا للفرقة وضياع وِحْدَتِهِ وتشتُّتِ آرائه.

«إنّ الوعي الذي يتذبذب بين الصفات المتعدّدة لهُويّته داخل ثقافته المحلية، باحثا عن صفة تتمثّل بقية الصّفات وتستوعبها في الإشارة إلى هُويّة متّحدة؛ تقُوم على التنوُّع لا الانقسام أو الّصراع هو نفسه الوعي الذي يتذبذب في علاقته بنظائره المغايرة خارج ثقافته المحلية، وفي سياق الثقافة العالمية التي تضعه مَوضِعًا ملتبساً، ضمن ثنائيات التقدُّم و التخلُّف ،الغرب والشرق ...».[2]؛ وبهذا يُحيل مفهوم الهُويّة إلى الاختلاف؛ باعتبار مرونته واتّساعه وقابليته للاستجابة، فتُصبح المغايرة مقوّما من مقوماته؛ «لا يُثارُ سؤال الهُويّةِ في شخصيةٍ تكتفي بعالمها، وتنكفئُ فيه، ففكرة الهُويّة تنبثق حينما تتخطّى الأسوار الثقافية للأنا، وتواجه بالمغايرة الكلّية وبالتعدّد»[3]، وبهذا لا يمكن اليوم طرح سؤال الهُويّة إلاّ في سياق حداثي يعترف بالتعدّدية، فالتقوقعُ على الذات ورفض الانفتاح على الآخر، هو قمعٌ لإرادة التّغيير وعرقلة للمُثاقفة.

وبالتالي يتسبّبُ انسداد منافذ المثاقفة اختلالا للعوالم الحضارية؛ « فلقد أخذت تحصل أحداث مُقلقَة تحمل على الظّن بأنّ العالم يعاني اختلالا كبيرًا، وفي عدّة ميادين معا، اختلالا فكريا اختلالا ماليا ،اختلالا مناخيا ،اختلالا جيوسياسيا، اختلالا أخلاقيا .صحيح أنّنا نشهد بين حين وآخر، تحوُّلات غير مأمولة (...) إلاّ أنّه سُرعان ما تبرز اضطرابات جديدة ،تُميُط اللّثام عن نوازع بشرية

---

[1]- توفيق الحكيم –**عصفور من الشرق**– مكتبة مصر، القاهرة، ط 2 / 1997، ص87-88.

[2]-جابر عصفور –**الهوية الثقافية والنقد الأدبي**- دار الشروق، القاهرة ط1، 2010، ، ص365.

[3]- عبد الله إبراهيم –**الرواية العربية وتعدّد المرجعيات الثقافية**– "أعمال الندوة الرئيسية لمهرجان القرين الثقافي الحادي عشر ديسمبر 2004، ص15.

مختلف جدا أشدّ غموضا ،أكثر اعتيادية، فنروح نتساءل عمّا إذا لم يكن جنسنا البشري قد بلغ بمعنى ما عتبة قصوره الخلقي ، و ما إذا كان لا يزال قادرا على التقدّم ،و ما إذا كان قد باشر توًّا حركة تقهقرية، تُنذر بالتنكّر لما جهدت أجيال متعاقبة في العمل على بنائه».(1)

تطرحُ هذه الرؤية قراءة لل**تحوُّلات والأحداث الدولية** الكبرى اليوم، وتشخيصًا لوضع بشريٍّ يراه أمين معلوف من علامات خلل عالمي، عبّر عنه في أطروحة سياسية واقتصادية عالمية عنونها ب "اختلال العالم" (**Le dérèglement Du monde**)الصادرة عن دار غراسيه(**Grasset**) 2009 يرصد فيها أسباب الانهيارات الحضارية والاقتصادية والجيوسياسية والبيئية، التي تعيشها دول العالم اليوم.

فهل نحن فعلا في **عصر التّيه** نحو الآفاق المجهولة ؟ولماذا لم نعد –في نظر أمين معلوف– قادرين على رسم معالم البنية العالمية الجديدة؟.

إنّ الناظر في الواقع الفكري والثقافي العربي المعاصر يَجِدُ أنّه يَشهدُ حالة ليست بالعادية في علاقة الفكر بالواقع، أو في طبيعة الخطاب الفكري عامّة، وذلك «أنّ الخطاب العربي المعاصر فيه من الاتّصال والانفصال بالواقع العربي ومنه، وإن كان قدر اتّصاله ضئيلا إذا قيس بمستوى انفصاله، فعلى الرغم من التطورات العنيفة التي يشهدها الواقع العربي اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا، فإنّ الخطاب العربي المتعاطي مع هذا الواقع لم يزل إمّا غائرًا في التاريخ القريب، أو تائهًا في التاريخ البعيد، تاريخ التراث أو تاريخ الآخر، أو غائبًا عن الواقع يعالج قضايا واقع آخر وإشكالاته، أو يتعاطى مع موضوعات عالمية حتى يحصُل على صفة العالمية، ومن ثمّ يكون حديثا ومعاصرا، إذ إنّ مفهوم العصر لديه ليس هو مفهوم الزمن الذي نعيشه أو العصر الذي نوجد فيه، وإنّما هو إدراك الظرف الدولي الغالب للزمن والمحدّد لمعايير العصر وماهيته».(2)

يُعبِّرُ أمين معلوف في أطروحته "خلل العالم"، عن قلقه إزاء التغيّرات التي عصفت بتضاريس العالم سياسيا واقتصاديا واجتماعيا ، وفق سيرورة تُنتِج أسئلة الفكر بطريقة جديدة تكادُ تحوّل العالم

(1)– أمين معلوف –**اختلال العالم**– ترجمة: ميشال كرم ،دار الفارابي ،بيروت، لبنان ط1 2009ص11.

(2)– عبد اللطيف كمال ونصر عارف –**إشكاليات الخطاب العربي المعاصر**– دار الفكر المعاصر بيروت، ط1، 2001، ص66-67.

إلى سوق مشتركة، تحتلُّ فيها العولمة الصدارة بعنفوانها؛ « وهنا يعاين الفكر المعاصر العولمة على أنّها محاولة لتشكيل رؤية جديدة ومختلفة نحو العالم، والنظر له ككُلّ واحد، وجعله إطارا مُمكنا للتفكير مع وجود آليات وتقنيات، لها قدرة التعامل مع حقائقه ومعطياته وعناصره ،كما أنّ العولمة جاءت لكي تفتح موجة من التغيرات تشمل العالم بِرُمّته، وتجعله مفتوحًا على بعضه ومتداخلاً بين أطرافه ،ومتقاربًا بين أجزائه ،هذه هي الصورة التي يُراد لها أن تتشكّل ذهنيًا ومجازياً حول العالم، إذ تتَّصف بالاختزال الشديد والتركيب المكثّف والتفاعُل المرن، هذه الصورة الافتراضية تختلف عن صورة العالم في واقعه الموضوعي، المحكوم بعناصر الجغرافيا وتضاريسه وقوانينه وهي فلسفة تركيبية اختزالية». [1]

لقد أفرزت العولمة على مستوى الساحتين الفكرية والإعلامية إشكاليات عديدة ، «وإذا كان هناك من خاصية أساسية تتميّزُ بها على الصعيد النظري على الأقلّ فهي الشُمولية الكونية، إلاّ أنّنا بإلقائنا نظرة على الواقع الدولي، ندرك بغير عناء أنّ العولمة قد انحصر تأثيرها على شعوب دون أخرى وشرائح اجتماعية دون أخرى». [2] في ظلّ هذه التغيرات الحضارية ،يعيش المجتمع الدولي حاضرا عَوْلمِيًا تَنهَارُ من خلاله الحدود الجغرافية ،بانهيار امتداداته التاريخية .

إنّها دعوة للانخراط في مسار التحوُّلات الدُّولية، في مشروع مفتوح مُبهَمِ القسمات، يراه أمين معلوف خطرا داهما يتهدَّدُ الإنسانية، و له مُبرراته في ذلك إذ يقول: «أتراني أبالغ في المخاوف؟ لا أظن لسوء الطالع. فهي على عكس ذلك ،تبدو لي مخاوف لها مُبرراتها ،الأمر الذي سأعمل على تبيانه ،لا أبغي الدّفاع عن فرضية قد تخصُّني ،مدفوعا بحب الذات ، وإنمّا إيصال صرخة الإنذار هذه إلى الأسماع، و ما أطمح إليه بالدرجة الأولى هو إيجاد الكلمات الصائبة لإقناع معاصريّ، بأنّ المركب الذي نحن على مَتْنِهِ بات بعد الآن هائما على وجهه بلا طريق، ولا مقصد ولا رؤية ،ولا بوصلة في بحر هائج وأنّه لا بد من صحوة ومن حالة طوارئ تفاديا للغرق». [3]

---

[1]– إبراهيم عبد الله–**الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة(تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة)** – المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، ط1، 1999، ص8-9.

[2]– نصر الدين بن غنيسة–**عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة**– دار الأمان الرباط ، ، ط1، 2012، ص20.

[3]– أمين معلوف– **اختلال العالم**– ترجمة: ميشال كرم ، دار الفارابي ،بيروت، لبنان ط1 2009ص ، ص13-12.

إنّ رؤية **معلوف** إلى الواقع الحضاري- على ما يبدو- مشحونة بالسلبية، تشكّلت لديه من هُوَّة الخلاف التي تتعمّق بين الحضارات والثقافات ،في ظلّ التراجع الأخلاقي في مختلف أصقاع العالم . يحاول معلوف في "**اختلال العالم**"، أن يفهم أسباب التراجُع وتحديدِ علامات الاختلال بمُراجعة جريئة لمفاهيم عدّة ؛ يرى أنّ من شأنها أن تُجنّب البشرية انزلاقات أكبر .

«تُواجه الإنسانية في مرحلة تطوّرها الراهنة ،أخطارا جديدة ،لا مثيل لها في التاريخ وتتطلّب حُلولاً شاملةً مُبتكرة ، وإذا لم تتوفّر هذه الحلول في مستقبل قريب، فلن يكون بالإمكان أن نحافظ على شيء من كل ما صنع عظمة حضارتنا وجمالها ، والحال أنّه لا توجد حتى اليوم سوى مُؤشّرات قليلة تسمح بالأمل بأن يُحسِن البشرُ التغلّب على تبايناتهم و استنباط حلول يسيرة التصوُّر (...)هناك علامات كثيرة تحمل على الظنّ بأنّ اختلال العالم ،وصل إلى طَورٍ متقدّم، و بأنّ الحؤول دون التقهقر سيكون أمرا عسيرا ». (1)

إنّ مُقاربة الأزمة بمنظار واقعيّ، يضعُنا خارج ضغط الأفكار الجاهزة، و المواقف المتناقضة ،التي أفرزها وَهْمُ نظرية نهاية التاريخ وصراع الحضارات، فالأزمة -في نظر معلوف- أعمق بكثير، إذ تُشخِّصُ لوضعٍ بشريٍّ مُحاصَرٍ بأخطار كبيرة غير مسبوقة، تُهدِّدُ الأمن والسلام العالميين، لا فِكاك منها إلاّ برؤية مُدركَة ومسئولة تستجيب للحاجات الوجودية، والانخراط من جديد في إعادة بعث القيم الإنسانية.

جوهر تفكير الكاتب؛ «أنّ الحضارات الجديرة بالتبجيل وصلت إلى حدودها ، ولم تعد تجلب للعالم إلاّ تشنّجاتها المدمّرة ، وأنّها أفلست أخلاقيا، أسوة على كل حال، بجميع الحضارات الخاصة التي برحت تُفرّق الإنسانية ؛وإنّ الوقت قد حان للارتقاء إلى ما فوقها. فإمّا أنّنا سنعرف كيف نبني في هذا القرن حضارة مشتركة؛ يقدر كلّ فرد أن يتماهى معها، حضارة تُرسّخها مسكونية واحدة ويُرشدها إيمان قويّ بالمغامرة البشرية ،وتزيد من ثرائها كلّ تنوعاتها الثقافية، وإمّا أن نغرق جميعا في بربرية مشتركة ». (2)

(1)–أمين معلوف– **اختلال العالم**– ترجمة: ميشال كرم ، دار الفارابي ،بيروت، لبنان ط1 2009 ،ص13-14.

(2)–المصدر نفسه، ص32.

إنّها الرغبة في تكوين نسق يوحّد العالم ،ضمن تعاوُن مشترك لا تقوده القوّة ،نسق يعطي للوضع الإنساني المشترك وجهه الإشراقي.

لا يَنفكُّ الواقعُ عن مُفاجأتنا بما لم نكن نتوقّعه من انهيارات حضارية، وزلازل فكرية على غير صعيد وفي غير مجال، واقعٌ جديدٌ مفتوحٌ على اختلالات تتجدّد، لتغدو مصطلح عصرٍ لا يتردّدُ مُفكّروه عن تسويق فكرة انتهاء عصر الهُويَّة، في إطار بنية عالمية جديدة.

من أبرز التغيُّرات التي أشار إليها **أمين معلوف** في بداية أطروحته "اختلال العالم" ،سقوط جدار برلين الذي منح العالم بَصِيصَ أمل، في بعث عالم جديدٍ يَنأَى عن الانزلاقات السياسية ونتائجها الوخيمة ؛«عندما سقط جدار برلين، اجتاحت العالم موجة من الأمل؛ فانتهاء المجابهة بين الغرب والاتّحاد السوفياتي أبعَد خطرَ حصول زلزال نوويّ ،كان مُعلّقا فوق رؤوسنا منذ نحو أربعين سنة، وكان ينتظر بعد ذلك أن تنتشر الديمقراطية شيئا فشيئا، حسب اعتقادنا، حتى تعمّ أرجاء المعمورة بمجملها وأن تزول الحواجز بين مختلف أصقاع الكرة الأرضية (...) مُدشّنا بذلك عهدا من التقدُّم والازدهار .لقد تحقّقت بِضعُ خطوات مرموقة في كلّ من هذه الميادين ،بادئ الأمر. لكنّنا كناّ نزداد ضياعًا كُلّما ازددنا تقدُّمًا». [1]

إنّ نهاية المواجهة بين الغرب والاتّحاد السوفياتي، حقّقت– في نظر أمين معلوف– شيئًا من الهدوء العالمي؛ وذلك بزوال التهديد النوويّ وانتصار الديمقراطية ،التي راهن عليها الكثير من دُعاة الانطلاق الحضاري.

والحقيقة أنّ الأمر لم يكن بمثل هذه البساطة؛ إذ لم يُحقّق تفكُّكُ الاتّحاد السوفياتي وسقوط الشيوعية، الأهداف المرجُوة لمعظم دول أوروبا الغربية والشرقية، بل على العكس من ذلك ازدادت مظاهر الضياع بفقدان التوجُّه، والتي أعادت معها الجدل حول الهُويّة إلى الواجهة العلمية، «إنّ أهم ما يبرّر التوجّه نحو الهُويّة (...)هو ظُهور بوادر وصول فلسفة التنوير إلى طريق مسدود، في ابتعاث الفرد كوحدة وجودية تتأسّس عليها المجتمعات الحديثة تحت فضاء لائكي ديمقراطي ،الأمر الذي

---

[1] –أمين معلوف– **اختلال العالم**– ترجمة: ميشال كرم ، دار الفارابي ،بيروت، لبنان ط1 2009، ص17.

اضطر الفرد إمّا إلى البحث عن هُويّة تستجيب لحاجاته الوجودية خارج إطار الثقافة الغربية، و إمّا اللّجوء إلى المساهمة في إعادة تشكيل **هُويّة جماعية** ذات أبعاد مسيحية، ظنّ الكثيرون أنّها اندثرت بانبلاج عصر النهضة». [1]

وهكذا يرى معلوف أنّ قارة أوروبا فقدت بوْصَلَتهَا، وتعيش اختلالا أكبر من ذي قبل، إنّه قلق الهُوِيّة؛ فلقد تخطّى العالم الانشطار الإيديولوجي، ليقع في انشطار هُويّاتي. «لقد انتقلنا ،بعد انتهاء المجابهة بين الكتلتين، من عالم كانت فيه الانشطاراتُ إيديولوجيةً بالدرجة الأولى، وكان النّقاش فيه متواصلا؛ إلى عالم باتت فيه الانشطاراتُ هُووية بالدرجة الأولى، و للنقاش فيه حيّزٌ صغير. فراح كل واحد ينادي بانتماءاته في وجه الآخرين ، ويُطلِق لَعَنَاتِهِ، ويحشد أهله، و يؤبلس أعداءه، هل لديه ما يقول غير هذا ؟ ما أقلّ المراجع المشتركة بين أعداء اليوم ». [2]

إنّ تفكّك الثنائية القطبية، ونهاية الحرب الباردة بانهيار الاتّحاد السوفياتي ،أعادت صُنع نظامٍ عالميٍّ جديدٍ وفق مبدأ القطب الواحد ،الذي حاول إضفاء صفة الشرعية على سياساته ،المتوجّهة نحو تحقيق مصالحه الاستراتيجية، وتمجيد منجزاته الحضارية.

هذا الانزياح على مستوى الخطاب الغربي، أفضى إلى تشنّجات حضارية لدى باقي دول المعمورة ونخُصُّ بالذّكر هنا العالم العربي، ليتحوّل راهن العلاقة بين العالم العربي والغربي إلى واقع متأزّم، تُوَجِّهُهُ علاقات مُتوتّرة وحساسيات مُتأجّجة، لا تزال تُغذِّيها قراءات مُختزَلة لتاريخ حضاري مُعقَّد؛ «إنّ المتأمّل في تاريخ الفكر الأوروبي (...)يُدرك مدى ترابط النزعة المركزية بالأيديولوجيا العلمية، من حيث استخدام الأولى للثانية لغاية بناء هُويّة ،لا فضل فيها للآخر الغريب في المساهمة في تشكيلها ،وحتّى يتمّ إقصاء هذا الآخر من الماضي الحضاري الفاعل والحاضر السلبي، كان لا بُدّ من تجريده من صفة الفعالية الحضارية وحصره في دور الحالة الباتولوجية؛ التي تستدعي تشخيصا علميا لإبراز أعراض مرض التخلف». [3] في ظلّ تصارع المركزية الغربية للسيطرة على غيرها من دول

[1]—نصر الدين بن غنيسة— **عن أزمة الهوية و رهانات الحداثة في عصر العولمة —** دار الأمان الرباط ،منشورات الاختلاف ط 1 2012ص24.

[2]—أمين معلوف— **اختلال العالم—** ترجمة: ميشال كرم ، دار الفارابي ،بيروت، لبنان ط1 2009ص23-22

[3]—أمين سمير— **التمركز الأوروبي ،نحو نظرية للثقافة —** موفم للنشر الجزائر، 1992ص102-101.

العالم، تصاعدت لهجات الصراع، واتّخذ التثاقف طابعا مأساويا ،كرّست فيه العولمة مفهوم التبعية للغرب.

لا يتحرّج أمين معلوف في أطروحته الفكرية، من التصريح بالوضع الحضاري المتردّي التي يعيشه العالم العربي والإسلامي، وعلى ما يبدو من وجهة نظره، أنّه أسوأ حالا من الغرب، و لا يُبشِّر وضعه الحالي بالخير .

من أبرز المآخذ التي يراها **أمين معلوف** عائقًا لتطوّر العالم العربي؛ فقر وعيه الخُلُقي، ويُصرّح بهذا في" اختلال العالم" قائلا: «ما آخذه على العالم العربي اليوم هو فقر وعيه الخلقي ، وما آخذه على الغرب هو ميله إلى تحويل وعيه الخلقي إلى أداة للسيطرة. هذان الاتّهامان خطيران، وهما موجعان بقدر مضاعف بالنسبة إلي. لكنّني لا أستطيع السّكوت عنهما في كتاب يدّعي التّصدي لأسباب التقهقر الذي قرنه. قد نبحث عبثا في خطاب بعضهم عن آثار انشغال أخلاقي ما، أو عن الرجوع إلى قيم مسكونية؛ أما في خطاب الآخرين ،فهذه الانشغالات وهذه المراجع حاضرة في كل مكان ،إلاّ أنّها لا تُستعمل بصورة انتقائية، وتوضع دائما في خدمة سياسة ما ». [1]

إنّ تصريحات **أمين معلوف**، القائلة بأنّ الوضع العربي في تضعضع مستمر، يدعمها الواقع العربي اليوم بتقلّباته السياسية والاقتصادية التي أنهكت الكيان العربي، خاصة مع بروز الخطابات المؤسّسة على النزعات المتطرّفة، التي عزّزت العزلة عن الآخر الخارجي بحجّة فُقدانه للشرعية الحضارية، وأجّجت النعرات الداخلية بسبب الصراعات الهُوياتية.

«إنّ إصرارنا على اتّهام الغرب بالنظرة المركزية للعالم مع إعراض مطلق عن كلّ المتغيرات الطارئة على مسار الفكر الغربي في علاقته بالآخر، قد يخفي بين طيّات خطابنا الثقافي رغبة انتقامية في تحطيم هذا الآخر ، لإعادة الاعتبار للأنا الجريحة وذلك من خلال ردّ فعل ثقافي، ظاهره كشف سوءة الغرب، وباطنه إرادة بناء ذات نرجسية يتمحور حولها الوجود». [2]

(1)–أمين معلوف– **اختلال العالم**– ترجمة: ميشال كرم ، دار الفارابي ،بيروت، لبنان ط1 2009ص32

(2)–نصر الدين بن غنيسة– **عن أزمة الهوية و رهانات الحداثة في عصر العولمة** – دار الأمان الرباط ،منشورات الاختلاف ط 1 2012ص152.

ب–النظام العالمي الجديد وانعكاساته على المستوى الهُويّاتي:

يُواجه العالم العربي اليوم الكثير من التحدّيات، بقدر ما يُواجه من المشاكل السياسية والاقتصادية، ولقد ازدادت في عصر تناحر الايديولوجيات و اكتساح العولمة، « فالناظر في الواقع الفكري والثقافي العربي المعاصر، يجد أنّه يشهد حالة ليست بالعادية في علاقة الفكر بالواقع، أو في طبيعة الخطاب الفكري عامة، وذلك أنّ الخطاب العربي المعاصر فيه من الاتّصال والانفصال بالواقع العربي ومنه، وإن كان قدر اتّصاله ضئيلا إذا قيس بمستوى انفصاله، فعلى الرغم من التطوّرات العنيفة التي يشهدها الواقع العربي اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا، فإنّ الخطاب المتعاطي مع هذا الواقع، لم يزل إمّا غائرا في التاريخ القريب أو تائها في التاريخ البعيد، تاريخ التراث أو تاريخ الآخر، أو غائبا عن الواقع يعالج قضايا واقع آخر وإشكالاته، أو يتعاطى مع موضوعات عالمية حتى يحصل على صفة العالمية». [1]

إنّ الصدمة الحضارية اتّخذت لها موقعا هاما في تفسير صيرورة المجتمعات العربية، سواء من حيث ما آلت إليه أوضاعها سياسيا و اقتصاديا و اجتماعيا، أو ما ستؤول إليه في نظرة استشرافية إلى المستقبل، فلقد أحدثت عقدة الغرب الزاحف حضاريا، انقلابا جذريا في صورة الذات وصورة الآخر، ما جعل من الخطاب الفكري العربي المعاصر، مجالا خصبًا لتناول موضوع الصراع والحوار الحضاري بين الشرق والغرب.

في ظلّ هذه التحولات الحاصلة في بنية المجتمعات العربية، يرى أمين معلوف في أطروحته الفكرية" **اختلال العالم**"، أنّه يتوجّب على العالم العربي فحص ضميره ومراجعة مساره، تجنّبا –قدر الإمكان– للمزالق الحضارية والانعكاسات السلبية؛ فيقول: « يتوجّب على العالم العربي بالذات أن يقوم بفحص ضميره. أيّ كفاح يخوض ؟ أيّ قيم يذود؟ أيّ معنى يعطيه لمعتقداته؟ ينقل عن النبي قوله: خير الناس أنفعهم للناس، هذا شعار سام ينبغي له اليوم أن يثير أسئلة مؤلمة عند الأفراد والقادة والشعوب،

[1]–عبد اللطيف كمال و نصر عارف – **إشكالات الخطاب العربي المعاصر** – دار الفكر المعاصر بيروت ط 1، 2001ص67-66.

ماذا نجلب للآخرين ولنا نحن ؟ بأيّ شيء نحن نافعون الناس ؟ هل هناك من مُرشد لنا غير اليأس الانتحاري الذي هو أدهى من الكفر ؟ ».[1]

إنّ البحث عن الواقع العربي المأمول -على ما يبدو- تتنازعه المتغيرات وتعدّد المرجعيات ممّا يؤكد مشروعية تأسيس منظومة فكرية، تستعيد موقع الأمّة العربية، وتكفُلُ لها التقارب الكوني على مبادئ التواصل والاختلاف.

بصرف النظر عن التقويم الإيجابي أو السلبي لهذا العصر، يذهب أمين معلوف في كتابه" اختلال العالم" إلى ضرورة إيجاد السبل الناجعة لإخراج العالم العربي من مآزقه الحضارية، خاصة بعد الانتقال الذي عرفه العالم من الصراع الأيديولوجي إلى **الصراع الهُويّاتي**، ولا يتمّ هذا المسعى- في نظره- إلاّ بخروج العقل العربي إلى الفعل الحضاري الخلاّق؛ في «مرحلة حافلة بالتحوّلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتكنولوجية والسياسية والمعلوماتية، التي تدفع تجّاه تغيير العالم من خلال قيم وتفاعلات ومشكلات عالمية جديدة(...) إنّه لم يعد بمقدور أيّ دولة أن تدير ظهرها لها، أو تعزل نفسها عن مُجرياتها، باعتبارها عملية جارية تتجاوز في عديد من مظاهرها حدود الدول ».[2]

فالتفاعل مع التغيّرات المتسارعة سيؤدّي حتما إلى تجديد ثقافتنا و إغناء هُويّتنا، فنحن في حاجة ماسة إلى الانخراط في هذا الحِراك كفاعلين مساهمين، مُساهمةً فاعلةً لدرء الأخطار المتربِّصَة بعالمنا العربي و بالإنسانية جمعاء.

يُقدّم أمين معلوف في" اختلال العالم" قراءته الخاصة لراهن المجتمع الدولي، فلا يغفل الكاتب في أطروحته عن واقع الغرب ولا يفَوّتُ فُرصة انتقاده؛ على ما يبدو يواجه الغرب اليوم مأزق الفجوة الكبيرة بين النظرية وتطبيقها، بين صوغ المبادئ وتجسيدها؛ شأنُه في ذلك مثل كلّ العالم الأقلّ نموا وحداثة، فعُنصرية الغرب تّجاه المجتمعات الأخرى في تَزايُد مستمر، رغم ما يدّعيه من حُرّية الفكر و الديمقراطية في تعامله مع الشعوب.

---

[1]-أمين معلوف- **اختلال العالم**- ترجمة: ميشال كرم ، دار الفارابي ،بيروت، لبنان ط1 2009ص35

[2]-إبراهيم حسنين- **العولمة: الأبعاد والانعكاسات السياسية**- عالم الفكر، المجلد 28،العدد 2 أكتوبر ديسمبر 1999ص218

يرى الكاتب أنّ الغرب يتردّد بين الصعود والهبوط ليعيش أزمته الخاصة، التي تكاد تُسرّع بانحطاطه، فالغرب برأيه خان قِيمَه، و فوزه يعني خسارته بالوقت نفسه، ويُتابع معلوف تحليل واقع الغرب من خلال الفصل الثاني من الكتاب و المعنون "**بالانتصارات الكاذبة**"، ليصل إلى أنّ «الحضارة الغربية كانت أكثر الحضارات إبداعا لقيم مسكونية *، ولكنّها عجزت عن نقلها إلى الآخرين كما يليق. هذا التقصير دفعت البشرية بكاملها ثمنه اليوم».[1] ينطلق هذا الموقف اعتمادا

* – **المسكونية**: يشير مصطلح المسكونية والذي يعني الدعوة إلى توحيد الكنائس أساسًا إلى المبادرات الهادفة إلى زيادة الوحدة أو التعاون المسيحي. ويستخدم في الغالب بواسطة الطوائف المسيحية والكنائس المسيحية المنفصلة بناء على المذهب والتاريخ والممارسة، وكذلك للإشارة إلى تلك الطوائف والكنائس. فمن خلال هذا السياق خاصة، يشير مصطلح *المسكونية* إلى فكرة توحيد المسيحية في المعنى الحرفي: بحيث يكون هناك كنيسة مسيحية واحدة. ويجب عدم. تتناقض هذه الكلمة مع الحوار بين الأديان أو التعددية بين الأديان التي تهدف إلى الوحدة أو التعاون بين الأديان المختلفة والإشارة إلى "الوحدة الدينية" في جميع أنحاء العالم عن طريق الدعوة إلى إحساس أكبر للمشاركة الروحانية .

واشتُقّت هذه الكلمة من اليونانية (Ecumenism) التي تعني "العالم المسكون بأكمله" وكانت تستخدم تاريخيًا للإشارة المحددة إلى الإمبراطورية الرومانية. وتشتمل الرؤية المسكونية على البحث عن الوحدة المرئية للكنيسة (أفسس 4.3) و"العالم المسكون بأكمله" (متى 24،14) حسب اهتمام جميع المسيحيين .ففي المسيحية، إنّ تأهيل مصطلح المسكوني الأصلي ما زال يستخدم في مصطلحات مثل "المجلس المسكوني" و"البطريرك المسكوني" في المعنى المتعلق برمته بالكنيسة الكبيرة (مثل الكنيسة الكاثوليكية أو الكنيسة الأرثوذوكسية فضلاً عن اقتصاره على واحدة من الكنائس المكونة لها أو الأبرشية. وما هو مستخدم أصلاً في هذا المعنى، هو أن المصطلح ليس له أيّ دلالة لإعادة توحيد الطوائف المسيحية المنفصلة تاريخيًا. **متاح على شبكة الإنترنيت**:https://ar.wikipedia.org/wiki/

يُعرّف والتر إلويل الحركة المسكونية في القاموس اللاهوتي "The Concise Evangelical Dictionary of Theolog" بأنّها: "محاولة منظّمة للتعاون والوحدة بين المسيحيين". ويمثل مجلس الكنائس العالمي الحركة المسكونية، على المستوى الدولي، من خلال إعلان هدفه كالتالي: "إنّ مجلس الكنائس العالمي هو مجموعة من الكنائس التي تعترف بالربّ يسوع المسيح إلهاً ومخلصاً بحسب الكتاب المقدّس، وتسعى أن تحقّق معاً دعوتها المشتركة لمجد الإله الواحد، الأب والإبن والروح القدس. إنما مجموعة من الكنائس التي تعمل على تحقيق الوحدة الظاهرة في الإيمان الواحد وشركة إفخارستية واحدة، والتي يعبّر عنها في العبادة والحياة المشتركة في المسيح. وهي تسعى للتقدم نحو الوحدة، مثال آخر يوضح الحركة المسكونية هو وثيقة بعنوان "الإنجيليين والكاثوليك معاً: الإرسالية المسيحية في الألفية الثالثة" (Evangelicals and Catholics Together: The Christian Mission in the Third Millennium)، والتي تم نشرها عام 1994 مع دعم من قبل بعض ممثلي المسيحية الإنجيلية والروم الكاثوليك البارزين. يمكن تعريف الحركة المسكونية بصورة أشمل بأنها: "حركة تنادي بالوحدة العالمية بين كلّ الديانات من خلال تعاون أكبر". يوجد تركيز كبير في عصرنا على الوحدة المسكونية بين الإنجيليين والروم الكاثوليك. ومن ينادون بمثل هذه الوحدة يقولون أنهما نظامين مسيحيين يكرمان الله. ولكن توجد فروق جوهرية بين المجموعتين. فالمسيحية الكتابية والروم الكاثوليك ديانتين مختلفتين تمارسات وتؤمنان بأمور مختلفة بشأن الخلاص، وسلطان الكتاب المقدس، وكهنوت المؤمنين، وطبيعة الإنسان، وعمل المسيح على الصليب، الخ. إنّ قائمة الاختلافات التي لا يمكن التوفيق فيها بين ما يقوله الكتاب المقدس وما تقوله كنيسة الروم الكاثوليك تجعل من المستحيل تحقيق أية مهمة مشتركة بينهما. من الأمور اللافتة في الحركة المسكونية هي أن المجموعات المتباينة لاهوتياً تتفق بحماس في بعض الأمور. عادة ما يكون للمسيحيين الكتابيين موقفاً متشدّداً داعماً للحياة، ونظرة تقليدية للعائلة، وقناعة بمساعدة المرضى ومن لا مأوى لهم، ورغبة في تحقيق العدل في العالم. ويمكن أن يكون لمجموعات أخرى، والتي ربما تكون عقائدها اللاهوتية غير كتابية، نفس التوجهات الاجتماعية. لهذا فإن الانجذاب لدمج الموارد من أجل تحقيق هدف مشترك يكون عظيماً أحياناً. **متاح على شبكة الإنترنيت**: مقال بعنوان: هل الحركة المسكونية أمر كتابي ؟ https://www.gotquestions.org/Arabic/Arabic-ecumenism.html

[1]–أمين معلوف– **اختلال العالم**– ترجمة: ميشال كرم ، دار الفارابي ،بيروت، لبنان ط1 2009ص56

على مجموعة من الحقائق، أهمُّها أنّ « الغرب على الدوام حائر بين رغبته في تمدين العالم و إرادته السيطرة عليه، وهذان أمران لا يمكن الجمعُ بينهما، لقد تكلّم عن أنبل المبادئ في كلّ مكان، لكنّه حرص على الامتناع عن تطبيقها(...) لم يكن هذا مجرد تنافر سخيف بين المبادئ الأساسية وتطبيقها على الأرض، بل كان تخلّياً منهجياً عن المثل العليا المنادى بها».[1]

وهكذا يتبيّن أنّ كثيرا من الأخطاء التاريخية للغرب في الماضي أو الحاضر، سَبَبُها العُدولُ عن احترام قِيَمِه في علاقاته بالشعوب الأخرى؛« لقد اقترنت ولادة الغرب الحديث بظاهرة التأصيل العِرقي، التي تعتدّ بوجود طبائع محدّدة وخاصّة وراء الحضارة الغربية الحديثة، إذ عملت هذه الأخيرة على استدامة الإحساس اليوناني القديم بالتفوُّق، وتعضيده بالفكر الديني، ممّا عمّق التفاوت بين الغرب الأسمى والأرفع عقليا وثقافيا ودينيا وعرقيا، كما أسّست له المقولات الغربية الكبرى وبين العالم الآخر، الذي رسّخت الذات الغربية هيمنتها على ثقافته».[2]

إنّ النظرة الغربية الضيقة للآخر، أسقطته في مزالق فكرية تتبنّ فكرا إقصائيا، يُعلي شأن الذات ويحقّر الآخر، «حيث عمدت إلى بناء سور تاريخي؛ يفصِلُها عن بقية الثقافات الأخرى، ويحدّد خصوصيتها، التي تُقصي كلّ العناصر الأجنبية التي ساهمت في بلورتها، لتتحوّل الأنا إلى ذات" والآخر إلى موضوع خارجي قابل للدراسة والفحص والملاحظة والتجربة.» [3]

إنّ التّواصل الثقافي بين المجتمعات قناة إنسانية عريقة، تجلّت فيها مسألة اللّقاء الحضاري بين الأنا (الفردية والجمعية) بالآخر بمستوياته المتباينة؛ فلقد غَدَت مفردة الآخر في الخطابات الثقافية والأدبيّة والفكرية وغيرها من الخطابات الأخرى، مَسرحًا لرؤى متقاطعة، تبدأ من مرحلة التعريف بماهية هذا الآخر وكُنهه، إلى فرضية التلاقي به أو ضرب القطيعة معه.

---

[1]–أمين معلوف– **اختلال العالم**– ترجمة: ميشال كرم ، دار الفارابي ،بيروت، لبنان ط1 2009، ص67

[2]–إبراهيم عبد الله –**المركزية الغربية**– المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب 1997،ط1 ص231

[3]– نصر الدين بن غنيسة –**عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة**– منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 1433 هـ/2012م، ص38.

لم تَعُد المشكلة في نظر **أمين معلوف**، مُشكلة صراع حضارات بل الأخطر من هذا؛ إنّه فراغ الحضارات من مُحتواها الإنساني، ويُشير في هذا الموضع إلى الحضارتين العربية والغربية، فالحوار بين الشرق المسلم والعربي و الغرب الأمريكي-الأوروبي؛ يصطدم باستمرار بأفكار مسبّقة، إذ يؤكّد معلوف أنّ الكثير من الغربيين مقتنعون أنّ العالم العربي غير مؤهل لتبنّي القيم الحضارية الغربية، و أنّه عَالمٌ موسومٌ بالتقَهقُر والتأخُّر، كما لا يرى معلوف أنّ نظرة العرب إلى الغرب مختلفة، بل قد تكون في أحيان كثيرة أشدّ اختزالا، فالغرب في نظر العرب هو عدوٌّ تاريخيٌّ يسعى إلى إرباك كيانه وطمس خصوصياته.

«إنّ نظرة الآخر تبقى دائما مصدرا للريبة، لذلك فإنّ ما نراه سرعان ما يتحوّل إلى شيء مُتطرّف في إيجابيته أو سلبيته، ويجري التعامل معه على هذا الأساس، وهذه الريبة هي التي حالت دون إدراج هذه النظرة في خطاب نقدي للذات». (1)

لقد أضحت استراتيجيات الدول وعلاقاتها فيما بينها، تتحدّد بالدرجة الأولى من خلال فلسفة **الاختلاف والهُويّة الثقافية**، إذ« يتسلّط على العالم اليوم وسواس تلاشي التمايزات التي تهدّد زوال الخصوصية الهُويّاتية ،وقد ذهب هذا التهديد المفتَرَض بعيدا في إعادة بناء هُويّات عُدوانية ،تجّاه هُويات أخرى محلّية ومُجاورة، وقد عبّر كثيرون عن خشيتهم من أن تكون الهُويّات الثقافية في طريقها إلى الزوال، عن طريق التحديث والأمركة والتلفزيون». (2)

وهذا ما يراه أمين معلوف من الأزمات المخيفة؛ التي تُهدّد مستقبل العلاقات بين دول العالم؛ فتطوُّر تقنيات الاتّصال في فترة تتّسم باختلال وارتباك على مستوى العلاقات الحضارية ،زاد من إشعال منطق الهُويّات المتضاربة «فأيّ تصريح أخرق أو حتّى إشاعة يمكن أن يُؤدِّيا اليوم في بضع ساعات فقط، إلى مجازر على بعد آلاف الكيلومترات من مكان صدورهما، كالأحداث التي وقعت

(1)- حسين العودات –**الآخر في الثقافة العربية**– من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص25.

(2)- سمير الزبن –**عندما تنتج الهوية صراعات وحشية دموية– متاح على شبكة الإنترنيت**: مقال 31 مايو 201
www.alaraby.co.uk/opinion

خلال الأعوام الأخيرة، ليس فقط في العراق، بل أيضا في رواندا و إندونيسيا ومصر ولبنان والهند نيجيريا ويوغسلافيا السابقة».[1]

إنّ هذه الأحداث السياسية وغيرها، تكشف حتما عن ضَلاَل الحضارة المعاصرة، وتَفضَحُ بَربَرِيةَ العصر الذي نعيشه، «في لحظة من التاريخ انْفَلتَت فيه الهُويّات من عُقالِها، وانتشر صراع الحضارات وتَهافَتَت المسكونية، وفَسُدت طبيعة المناقشات، وازداد العنف في الكلام كما في الأفعال، وضاعت فيه المعالم المشتركة».[2] هنا تتجلىّ المفارقة في نظر أمين معلوف، بين التقدّم التكنولوجي والوعي الذي يجب أن يُرافقه، والمفارقة أيضا عنده بَاديةٌ بين التقدُّم الأخلاقي البطيء والتقدّم التّقني السريع، فالهُوَّةُ تتعمّق يوما بعد يوم.

الوضع في رأي الكاتب؛ يتطلّب تغييرا جذريا وثورة حقيقية على مستوى السلوك، وهذا ما ذهب إليه في كتابه "اختلال العالم" بقوله: «إنّ ما نشكوا منه هو الهُوّة المتزايدة عمقًا؛ بين تقدّمنا المادي السريع، الذي يزيدنا خروجا عن عزلتنا كلّ يوم، وبين تقدّمنا الخُلقيّ البطيء(...) على تقدّمنا الخُلقيّ أن يتسارع كثيرا، عليه أن يرتفع عاجلا إلى مستوى تطوُّرنا التكنولوجي، وهذا يستلزم ثورة حقيقية في السلوكيات».[3]

أماّ المحنةُ الكبرى التي تواجِهُهَا شُعوب الأرض، فإنّها تتجاوز –في نظر أمين معلوف– الأحداث السياسية وانزلاقاتها والظروف الاقتصادية واختلالاتها، إنّها محنة التلوّث البيئي والاضطرابات المناخية، فمعركة البشرية ضدّ تلوُّث الجوّ والبيئة، وشحّ المياه ونضوب مصادر الطاقة، هي مسؤولية الإنسانية جمعاء؛ ولن يتحقّق ذلك إلاّ إذا تجاوزت الشعوب صراعاتها الداخلية والخارجية، إذ يتوجب عليها أن تعمل على تحقيق أكبر قدر من التعاون والوحدة فيما بينها، والبحث عن صيغ ثقافية وسياسية واقتصادية، تضبِطُ الاختلافات القومية والاختلالات التي تهدّد الأمن والسلام العالميين.

---

[1]–أمين معلوف– **اختلال العالم**– ترجمة: ميشال كرم ، دار الفارابي ،بيروت، لبنان ط1 2009ص87

[2]–المصدر نفسه، ص94

[3]–المصدر نفسه ، ص82

يرفض أمين معلوف الانتماءات الضيّقة، ويبحث عن عوالم تتجسّد فيها القيم الكبرى للبشر بعيدا عن اعتبارات العرق والطائفة، كما لا يخفي قلقَهُ الشّديد على مصير الحرية المهدّد بالعنف والعنصرية.

يتطرّق الكاتب في أطروحته إلى ظاهرة سياسية مُربِكة أسماها "الشرعيات الضائعة"، مُبرزا غياب الشّرعية على مستوى الأنظمة في دول كثيرة من العالم، وفي المنطقة العربية بشكل خاص،« ما يمكن ملاحظته بسهولة في أيّ استقراء تاريخي، أنّ كلّ الأنظمة السياسية الشمولية والفاقدة لأيّ شرعية ديمقراطية، تتمرّس خلف خطابات الهُويّة، وهي من يحرّك الثقافة نحو التعبئة الجماهيرية الشوفينية والقومية، وتضخيم الذات إيديولوجيا »[1]

ولا نكتشف جديدا ؛ حين نتحدَّثُ عن المرتكزات الهشّة للشّرعية في أغلب دول العالم، فالتجارب السياسية التي خاضتها هذه الدول، أكّدت عدم نجاعتها في التصدّي للأزمات الحضارية، بل أكثر من ذلك ؛ أفرزت السياسات المنتهَجَة اختلالا عاما غَيَّر مجرى التاريخ، وازداد التعايش بين الناس صعوبة وتعقيدا، ممّا سهّل تصاعد الانتماءات الدنية والمذهبية «إنّ أمرا ما قد تغيّر بصورة جذرية في نسيج العالم، و أفسد بشكل عميق العلاقات بين البشر، وحَطَّ من قدر الديموقراطية فشوّه سُبلَ التقدّم».[2]

إنّ غياب الشرعية في المجتمعات، يشكّل إرباكا شديدا لها وانعدام التوازن فيها، لهذا يدعو معلوف إلى ضرورة إيجاد مرتكزات جديدة لشرعية الحكم في دول العالم، خاصة التي تُمثّل قوة محرّكة للشعوب ومؤثّرة على مصائرها، وبشكل واضح يمكن تحديد مفهوم الشرعية بأنّها؛ «ما يتيح للشعوب والأفراد أن يقبلوا دون مبالغة في الإكراه، سُلطةَ مؤسسةٍ ما، يجسّدها أشخاص وتُعتبَر حاملة لقيم مشتركة(...)وليست الشرعية غير قابلة للتبدّل (...)ينبغي لمعظم الشعوب أن يكون على رأسها قادة شرعيون، وأن تتوّج هؤلاء القادة لأنّ هذا واجدب سلطة عالمية ينظر إليها أيضا على أنّها شرعية ».[3]

---

(1)- ميشيل فوكو- **تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا الجسد**- تر: محمد علي الكبسي دار سيراس للنشر تونس 1993 ص48.

(2)-أمين معلوف- **اختلال العالم**- ترجمة: ميشال كرم ، دار الفارابي ،بيروت، لبنان ط1 2009ص107

(3)-المصدر نفسه ، ص108

تكاد تغيب الشرعية بالمفهوم المطروق آنفا ، أو لنقل أنّ عكسه هو الموجود في واقع دول العالم، خاصة العالم العربي، إنّنا نسير نحو عَوَالم مَشحُونة بالمرارة والظلم و الحروب، التي قد تقودنا إلى مزيد من الأزمات الداخلية والخارجية، ومزيد من العجز والتأخّر، الذي يتطلّب بشكل عاجل« انقلابا تاريخيا لم يشهد عالمنا لا الفكري ولا السياسي ولا الاجتماعي ولا الاقتصادي له مثيلا، و إذا لا بدّ من نفس طويل ولا بدّ من عمل متواصل، و أيضا لا بدّ من صبر أيوب».[1] إنّه زمن التحدّيات والخيبات؛ الذي يدعونا اليوم و بإلحاح شديد، إلى فهم الذات و إصلاح أعطابها، وتبنّي قيم جديدة للخروج من أزماتنا.

يطرح أمين معلوف في كتابه "اختلال العالم" بعد أن أفرد فصلا "للشرعيات الضالة"؛ الذي ركز فيه على الشرعيات المفقودة على المستوى الدولي، و على مستوى واقعنا العربي على وجه التخصيص، يطرح مجموعة من الملاحظات أبرزها؛ أنّه صارت فعاليتنا الحضارية بطيئة في هذا المجتمع الراهن، وظروفنا معقّدة وصعبة، فلقد حاصرتنا التغيّرات المتلاحقة فأربكتنا«في لحظات تاريخية رجراجة سريعة، حاسمة ومتقلّبة، في زمن متحلّل، تبدو فيه كلّ فكرة قابلة للتحلّل والتّلاشي، زمن أثيري كلّ شيء فيه قابل للتبخّر، ففي زمن التحلّل يكثُر الهَرَب من الواقع والزُهد فيه».[2] وواضح بذلك أنّ العصر يفرض علينا إعادة النظر في طُرق التواصل العالمي و أشكال التفاعل الإنساني، رغبةً في التّأسيس لاستراتيجية تُناسب الواقع وتستثمره قصد الارتقاء بمنجزات الأمّة.

والملاحظ أنّ من المخاوف التي عبّر عنها "أمين معلوف" في الفصل الثالث من أطروحته الفكرية و المعنون "**بالتيقنات الخيالية**" الانغلاقُ على الذات الثقافية؛ بإعادة إنتاج الهُويّة الإلغائية للآخر واستحضار نزعات الاقصاء والاستبعاد، وبالتالي الوقوع في فخّ تفكيك الدول والمجتمعات.

رغم قتامة الصورة في واقعنا، إلاّ أنّ معلوف لا يفقد الأمل في التّغيير، نحو أفق أكثر استقرارا وأمانا، فالعالم في رأيه بحاجة شديدة لإيجاد رؤية واعية ومسؤولة للهُويّات والمعتقدات وخُصوصياتها، كما يرى « أنّ الخروج نحو الأعلى من الاختلال الذي ينتاب عالمنا، يستلزم تبنّي سُلّم للقيم يُؤسَّس

---

[1]–فارح مسرحي– **الحداثة في فكر محمد أركون**– الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف الجزائر هـ1427-2006ص150

[2]–عبد الرزاق عيد– **ذهنية التحريم أم ثقافة الفتنة، حوارات في التعدّد والتغاير والاختلاف**–رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1 2009 ص472

على أولوية الثقافة(...)لا يزال القَرنُ فَتِيّاً لكنّنا نعلم من قبل أنّ البشر يمكن أن يضلّوا الطريق بواسطة الدّين كما يمكنهم أن يضّلوا بدون الدّين(...) أن يدعو كاتب، أو شخص آخر يعمل في حقل الثقافة، إلى وضع سُلم للقيم مبني على الثقافة، فهذا أمر نافل وقد يحمل على الابتسام (...)فإذا اعتبرنا الثقافة حقلا بين حقول أخرى، أو وسيلة لتزيين الحياة عند فئة من الناس، نكون قد أخطأنا القرن، و أخطأنا الألفية. فإنّ دور الثقافة اليوم هو تزويد معاصرينا بالأدوات الفكرية والخلقية التي تسمح لهم بالبقاء وليس أقلّ من هذا».[1] وبهذا تعتبر الثقافة–في رأي معلوف– قارب نجاة للقرن الواحد و العشرين، فالإقبال على طلب المعرفة في جميع مراحل الحياة ضروري اليوم لمسايرة الحراك، والإسهام الفاعل في مشروع البناء الحضاري.

لقد صار من المستحيل في ظلّ ازدياد الوعي، بسبب تداخل حقول المعرفة وتفاعل الحضارات الإنسانية، أن تعيش المجتمعات في عزلة عن العالم الخارجي، «فوجودها أصبح رهين الوحدة التي تعضد كينونتها؛ لذلك لا بدّ من إعادة تشكيل الوعي الاجتماعي لدى كلّ قوة وطرف، بحيث يكون وعيًا اجتماعيًا متواصلاً، لا تمنعه العقائدية والسياسية من التواصُل والحوار والتفاهُم المباشر».[2]

يُؤَكّد أمين معلوف من هذا المنطلق ، أنّ التواصل مع الغير هو أساس الوجود الإنساني، فلا إمكانية اليوم للعيش في العزلة والاكتفاء بالذات الفردية، بل لا بدّ للأنا في تجرُبتها الوجودية من معرفة الغير على أساس المشاركة والتواصل الفاعل، وفق رؤية بشرية مُدركة لمصيرها المشترك، مُجتمعة حول قيم أساسية واحدة.

يحتلّ موضوع نقد الذات حيزا مهما في فكر **أمين معلوف**، فلقد أزفت –على حدّ رأيه– ساعة التسامي عن التفاوت والتمايز بين الحضارات، بتقليص قدرتها على الإيذاء و إشاعة السلام، وبالتالي تبنى حضارة مشتركة، يُحترم فيها الكائن البشري ويُصان شخصه الجسدي والمعنوي، وتُصان قدرته على التفكير والتعبير عن ذاته.« ينبغي لنا أن نخترع مفهوما جديدا للعالم، لا يكون مجرد ترجمة عصرية لأفكارنا المسبّقة القديمة، ويسمح لنا بإبعاد خطر التقهقر الذي يظهر في الأفق. إنّ من واجبنا جميعا

[1]–أمين معلوف– **اختلال العالم**– ترجمة: ميشال كرم ، دار الفارابي ،بيروت، لبنان ط1 2009ص203–201

[2]–محمد محفوظ – **الإسلام الغرب وحوار المستقبل**– المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ط1 1998ص7–6

نحن الذين نعيش بداية القرن الغريبة، ونحوز أكثر من الأجيال السابقة الوسائل اللازمة لذلك، أن نساهم في مشروع الإنقاذ هذا بحكمة وصفاء ذهن، لكن بحَمِيَةٍ وبغضب بعض الأحيان أيضا، أجل بالغضب المتوهّج غضب الأبرار ».[1]

يَصِلِ أمين معلوف في ختام رحلته عبر آفاق عالم مُرتبِك مُختَلّ، إلى أنّه بالإمكان الخروج من دائرة السوداوية والقتامة التي تعيشها البشرية، فبعد أن استهلّ كتابه بالقلق على مصير العالم السائر نحو نهاية أكيدة، يختم أطروحته بإعلان تفاؤله بغَدٍ أفضل، و أسباب هذا الانفراج بحسب الكاتب، هو التقدّم العلمي المتسارع الذي سَيُسهم في التصدّي للتحدّيات و المشاكل الكبرى.

رغم التحدّيات التي يُواجهها المجتمع الدولي والصراع الذي يطبع العلاقات، إلاّ أنه لا بديل عن الحوار والتواصل، فالإنسانية اليوم بحاجة لتضامن وتضافر فعلي من كافة القوميات، بالتركيز على القيم الكونية المشتركة التي تحافظ على مصالح جميع الأطراف، فالعالم بحاجة إلى رؤية جديدة لفهم التَحوُّلات الجارية والانخراط في فلكها،« بالمقابل عودة الذات إلى إيجابيتها لا يكون إلاّ بعد القيام بتحديث أدوات الفكر وأُسُسِه(...)أو بالأحرى ثورة فكرية تُؤسِّسُ لعقل يُؤمن بنسبية معارفه ويوافق تعدّد الرؤى، وهذه أهمّ مزايا الحوار».[2]

لقد اعتمد معلوف في أطروحته الفكرية "اختلال العالم" خطابا مُغايرا لا على مستوى الموضوعات فحسب، بل على مستوى الطرح والمعالجة أيضا؛ إذ «يُشكّل هذا الخطاب مادّة مهمّة، نتتبّع من خلالها وعي الكاتب بالواقع وكيفية مباشرته له، وفهمه دور المثقف بالنسبة لهذا الواقع».(3)

---

[1]–أمين معلوف– **اختلال العالم**– ترجمة: ميشال كرم ، دار الفارابي ،بيروت، لبنان ط1 2009ص298

[2]–فارح مسرحي– **الحداثة في فكر محمد أركون**– الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف الجزائر ه1427-2006ص176

[2]– خالدة سعيد– **حركية الإبداع دراسات في الأدب العربي الحديث**– دار العودة بيروت، ط 2، 1982، ص 204.

المبحث الثالث :التعدّد الثقافي ومساءلة الهُويّة؛ الهُويّات القاتلة أنموذجا..

أ-الاحتفاء بالاختلاف والهجنة الثقافية:

يُعدّ الموضوع الحضاري من أكثر الإشكاليات بروزا وحضورا في الفكر العربي المعاصر وتراثه؛ فلقد تراوح موضوع التعاطي الحضاري بين الأنا العربية والآخر الغربي، بالتقارُب وتبادل الاعتراف بين الهُويّات المتعدّدة حينا، وبالتنافر والنبذ والإقصاء أحايين كثيرة، نظراً للطابع الاستعماري للآخر الغربي وتشديده القبضة على الشعوب المغلوبة؛ ممّا أفقده ثقة الآخر بحضاراته وادّعاءاته.

«إنّ الرواية التي عاصرت نشأة الاستعمار وتوسّعاته، أقامت تمايزا مُطلقا بين الذات الغربية والآخر، أفضى إلى متوالية من التعارضات، والتراتبيات، التي منحت حقّا أخلاقيا يقوم بموجبه الطرف الأوّل باختراق الطرف الثاني، بحجّة تخليصه من وحشيته ووثنيته وهامشيته، وهذا التمايز وفرّ اعتصاما بالذات، وتحصّنا وراء أسوارها المنيعة وإقصاء للآخر، وتشويه حالته الإنسانية، وهو من نتاج ثقافة التمركز على الذات.» (1)

ولهذا فإنّ فكرة الحضارة الإنسانية الواحدة؛ تَعبُر إلى الأذهان والنفوس مَشُوبة بحُمولات تاريخية لصورة سوداوية، رسمها الآخر في ذاكرة الشعوب العربية -خاصة- فالتواصل الحقيقي، يقوم على أساس الاحترام المتبادل بين أقطار العالم، لأنّ الحديث في هذا السياق، هو حديثٌ عن المجابهة الحضارية وليس الانتهاك والاغتصاب الحضاري؛ ومن هذا المنطلق ترسّمت صورة الآخر (الغربي) مُشوّشَة ضبابية في ذهن الفرد العربي.

لقد جسّد الكتّاب صور العلاقة بين الأنا والآخر (المغاير) على الصعيدين الداخلي والخارجي في شكل انتقاد وإدانة، وفضح لأوهام الذات وانحرافاتها الفكرية أو الشعورية، مُركّزين على الآخر الأوروبي (الغربي) الذي يعتبره الكثيرون السبب المباشر في الكثير من حالات فقدان الهُويّة والتشرذم الذاتي.

(1)- د. عبد الله إبراهيم -**السردية العربية الحديثة**- الأبنية السردية والدلالية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2013، ص...

« يحتوي الموروث الإنساني بلا شكّ، على مخزون هائل من الخبرات والتجارب المتكدّسة التي اكتسبتها الذات الإنسانية في إطار تحوّلاتها التاريخية المختلفة. وإن شهدت هذه الذات انقساما خلقته خصوصيات الشعوب وثقافاتها المتعدّدة، فإن ما من سبيل آخر غير محاولة معرفتها وإعادة إنتاجها وفقا لهذه الخصوصيات، وهذه المسألة لا تخلو من محاولة خلق تناغم بين الذوات الثقافية المتعدّدة وعلى فهمها للآخر» [1].

لقد أغرى الكشفُ عن حقيقة الذوات، عديدا من العلماء والباحثين الذين سعوا لدراستها وتحديد تفاعلاتها في الإنتاج الأدبي الإنساني بعامة، فأفضت البحوث والدراسات إلى بلورة أشكال من التفاهم بين الأنوات الثقافية المختلفة، بين ثقافة "النحن" وثقافة "الهُم"، وثقافة "الأنا" وثقافة "الآخر" وأسهمت في خلق مساحة جديدة من الحوار وفهم الآخر؛ فالوعي بوجود الذات لا يتِمّ إلاّ من خلال وجود الآخر، واكتشاف الآخر هو اكتشاف للذات.

«لقد ظلّت التعدّدية المدخل الوحيد الطبيعي لمسيرة الكون، وبقي الاختلاف لغة معيارية ترفض الجمود والانعزالية والتقوقُع والانطوائية، بل بقي الاختلاف أصلاً للحوار ومدخلاً إلى تقدير الآخر، وتعزيزًا لمستويات الصراع وأطرافه؛ ذلك الصراع الذي ظلّ حاكماً لمقاصد الحياة البشرية على مدار حركة التاريخ، وهو مطروح أصلاً من منظور الاختلاف والتضاد بين الأشياء »[2] فالتعدُّد جزء من حكمة نظام الكون، الذي أعدّه الإله الواحد وجسّده في الموجودات من خلال الحضور الثنائي المختزن للاختلاف والمغايرة، ومن هذا المنطلق اتّسمت النفس الإنسانية بأنماط متشابهة وأخرى متباينة على مرّ العصور.

إنّ البحث في دائرة المشترك الإنساني أقرب معنى إلى التواصل الحضاري، تأصيلا لكلّ ما هو إنساني، بعيدا عن تصنيفات الأجناس والأديان، كمنطلق قاعدي لفكرة المشاركة الإنسانية بين الشعوب المختلفة، « فمن الطبيعي القول أنّه لا يمكن إقصاء التعدّد والاختلاف(...) فالهُويّة لم تعد

[1]- أحمد ياسين السليماني- **التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر**-دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع دمشق سوريا ط1 2009ص67.

[2]- عبد اللّه التطاوي- **الحوار الثقافي (مشروع التواصل والانتماء)**- الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2006 ص27.

كينونة جامدة و جوهرا خالصا بل خليطا من التمازجات و التداخلات والتفاعلات الثقافية المركّبة، فالُهويّة حضور حيّ و متجدّد مفتوح على التعدّد والاختلاف، ومتفاعل مع الزمان والمكان و الأنا والنحن »[1]

تُعدّ الهُويّة فردية كانت أم جماعية، وجهًا من وجوه تحديد ملامح الأفراد والجماعات، وهي فضلا عن ذلك شكل من أشكال الاختلاف ومعرفة الآخر، سواء أكان الآخر في إطار المساحة الإثنية الواحدة، أو ينتمي إلى جنسية أخرى، أو مذهب فكري أو ديني آخر،« لقد حسم الفكر الغربي المعاصر في النظر إلى مسألة الهُويّة، عندما أكدّ أنّه لم يعد بالإمكان طرح مسألة الهُويّة، بعيدا عن الاختلاف والمغايرة، فمقولات الوحدة والانسجام أصبحت لاغية» [2]

ومن هذا المنطلق لا يمكن لجماعة أو فرد، أن يكون حبيس هُويّة ذات بعد واحد، فهي تتميّز بطابعها المتقلّب، وتتأثّر بالبيئة الاجتماعية والثقافية، كما تتأثّر بتجاربها مع الآخر، الذي صار جزءا من ذواتنا، يسكُنها ويتفاعل معها، ويُؤثّر فيها على مستويات متعدّدة، فلقد أفقدَت تيارات العولمة الأفراد والجماعات الحدود الواضحة لهُوياّتهم، وأضحى من الصعب تعريف ذاتنا وهُويّتنا، وتحديد ذوات الغير المختلف عنا.

يتميّز مفهوم الهُويّة بالمرونة، فيتسّع ويضيق بحسب مجريات الأحداث وقابليته للاستجابة، فيتسلّل إليه الاختلاف، وتصبح المغايرة مُقوِّمًا من مُقوّماته، إنّه التطوّر والتجدّد الذي لا يعني بالضرورة القطيعة الكُلّية مع الماضي، بل هي قطيعة تطوُّرية، نابعة من الرغبة في التفاعل مع حيثيات اللحظة الراهنة، وهذا يعني أنّ« الهُويّة ممارسة وسلوك قبل أن تكون تصوُّرًا ذهنيا، ومن خلال الممارسة تتكوّن الهُويّة وتثري». [3]

---

[1]- محمد سعدي- **مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام** –مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ،ط2 ،2008 ص310

[2]- عبد السلام بن عبد العالي –**أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقيا**- منشورات دار توبقال الدار البيضاء، ط2، 2000، ص89.

[3]- تركي الحمد –**الثقافة العربية في عصر العولمة**- دار الساقي بيروت ط3 2003، ص19.

إنّ حاجة الذات إلى استحضار الآخر كبيرة لبناء صورته (هُويّته) الفردية (الشخصية) الخاصّة، وتحديد ملامح هُويّة الجماعة التي ينتمي إليها، «فمن الشروط الأوّلية لبناء وحدة بسيكولوجية اجتماعية، هو إنشاء صورة الآخر، فبفضلها تتحقّق نزعة الفرد إلى خلق انشطار بين "النحن" و"الهم"، وإلى تثمين الفروق القائمة بين هؤلاء وأولئك».[1]

إنّ أهمية التفكير في العلاقة بالغير، ومن ثمّ التفكير في الالتقاء والتّفاعل بين الأطراف؛ جعل الخطاب الفكري المعاصر مجالا خصبا لتناول موضوع الصراع والحوار الحضاري بين الشرق والغرب، فتلاشي الصراع الإيديولوجي، أحيا من جديد الهُويّات القومية و الإثنية، وأعلى نَفَسًا قويّا لعودة النزاعات ذات الطابع الهُويّاتي في العديد من مناطق العالم.

ممّا لاشك فيه أنّنا نعيش اليوم، في عالم «تتلبّسُ فيه الصورة الهُويّاتية مُسُوح الحقيقة المطلقة ،حيث تُساهم بكلّ الأشكال في تعميق الهوّة الفاصلة بين ضفتي العالم(العربي، الإسلامي) و الغرب، من خلال ما تُجليه هذه الصورة من أبعاد هي في الحقيقة من اختلاق أوهامنا ولا تربطها بالواقع صلة إلاّ بالقدر الذي تستجيب فيه لرغبتنا في تحقيق الأنا عبر هدمنا للآخر».[2]

لا تنأى العلاقة بين الذات و الآخر في كثير الأحيان عن الأفكار المسبّقة، والأحكام الجاهزة وأشكال الإقصاء والإلغاء، لهذا أضحى الخطاب بين "الذات" و"الآخر" عقيما ، يحمل في طيّاته مقاربات هَشّة، استخدمت وسائل مُستهلَكة لا تَفِي بمقتضيات الحاضر.

إنّ ما أنشأه الغربي من صورة عن الشرق، اعتمدت في أحيان كثيرة على ما ترسّب في الذاكرة الجمعية الغربية، من مقولات لمجمل الأفكار الغربية؛ فالشرقيّ في نظر الآخر الغربيّ يؤمن بالأوهام لأنّه غير واقعي، ميّال إلى الانكماش والانعكاف على الذات، إذ لا تكفّ مقولة الشرق المتعصّب عن التداول، مقابل تسامح الغرب وشفافيته وفكره المتحضّر.

---

[1]- أَنَا أَنْدِرِيْنْكُوفَا –**صورة الآخرين كخلفية لتصور الذات في المجتمع الروسي**– من كتاب صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت/أغسطس 1999، ص157.

[2]- نصر الدين بن غنيسة –**عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة**– دار الأمان الرباط، منشورات الضفاف ط1، 2012، ص73.

«إنّ الأنا إذ تفترض وجود آخر يهدّدها لينال من **هُويّتها**، يؤدّي ذلك إلى وجودها في حالة يقظة دائمة لكلّ الاحتمالات لصون الهُويّة والاحتراس من الآخر، وبالتالي تتجّه الذات في تعاملها مع هذا الآخر، إلى بلورة الخصوصية وتحصين الهُويّة، فتتّخذ الأنا من هذا المنطلق الاحترازي موقفين، أولهما: إغراق الذات في تصورات سلبية تؤدي إلى العنف، وتشتّد أساليب النفور والإقصاء، أمّا ثانيهما :فهو التماهي في الآخر دهشة وانبهارا، من منطلق نظرة ذاتية قائمة على الاضطراب وعدم الاتّزان» [1].

لقد اتخذت ثنائية "الأنا" و"الآخر" من التصوّرات آلية جذب ودمج واحتضان، وآلية طرد، تُعبِّر من خلالها عن رغبة شديدة في تحصين هُويّتها ضد الآخرين، وبالتالي تسَيّدت إشكالية الذات والآخر، وصارت أحد الموضوعات المركزية للفكر العربي والغربي على حدّ سواء، ولاسيما مع ظهور أفكار العولمة، والحضارة، والثقافة والأيديولوجيا في كتابات غربية؛ كان أبرزها كتاب "صدام الحضارات" لصموئيل هنتجتونSamuel Huntington وكتاب "نهاية التاريخ لفرنسيس فوكوياما Francis Fukuyama و التي أقامت أساسا محوريا لها قاعدته علاقة "الأنا" "بالآخر"، مُسجّلة بالتالي اهتماما واسعا من لدن الباحثين سواء بالتأييد أو المعارضة.

يُعتبر الحوار أحد المبادئ الأساسية للتّواصل الإنساني والحضاري، كما أنّه فعل اجتماعي ومعرفي وسعيٌ دؤوبٌ إلى إنشاء علاقات بين الأمم، فلقد أضحى التّواصل ضرورة حتمية وإلزام ثقافي، تنفتح به كلّ ثقافة على الوافد والمغاير من الثقافات،« فالحضارات والثقافات الإنسانية لا تتصادم، وإنّما تشكّل فيما بينها حوارا وتفاعلا مستمرّا خيرا للبشرية جمعاء، أمّا التي تتصادم وتتصارع، فهي المصالح الأنانية المادّية التي تحرّكها رغبة التسلّط والهيمنة».[2]

---

[1]- ينظر: أحمد ياسين السليماني- **التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر**-دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع دمشق سوريا ط1 2009ص130.

[2]-سالم الماعوش- **الأدب وحوار الحضارات (المنهج والمصطلح والنماذج)**- دار النهضة العربية بيروت لبنان 200ص14.

عرفت الحضارة الإسلامية عبر التاريخ، علاقات مع الحضارات المجاورة، الفارسية منها واليونانية والرومانية، فامتزجت العلوم و وقع التفاعل بين الموروث والوافد، بين علوم العرب والعجم واستمرّ هذا الاتّصال الثقافي بين الحضارات، ليتمخّض عنه التعايش بينها، فلقد انتهج الإسلام مبدأ التسامح لاسيما مع الآخر المغاير، باعتباره أحد ثوابت الشريعة الإسلامية في وضع أُسُس تحكُم طبيعة العلاقة، مُعتمدا أسلوب الحوار، ومن ثمّ التعايش السلمي مع الأديان التي سبقته أو جاورته.

لقد وضع الإسلام الإطار العام لحركة التواصل بين الذات و الآخر، بشكل تبتعدُ فيه عن كلّ الأجواء النفسية الحادّة، مع حفظ للهُويّة الشخصية من الذوبان، بعيدا عن كلّ تعصّب عرقيّ أو دينيّ وبهذا المنظور، «بحث الإسلام ولا يزال في فكرة اللّقاء التي تركّز على التعايش بين الفُرقَاء، في إطار التعاوُن والحوار المفضي إلى تأصيل جذور التواصل و التثاقف البنّاء. لقد أصبحت قضية الحوار في عالمنا المعاصر قضية مُلحّة على جميع المستويات(...) وقد يكون الحوار محلّيا أو إقليميا أو عالميا، حسب طبيعة المشاكل المثارة(...) ومن هنا يمكن القول؛ بأنّ الحوار أصبح ضرورة من ضرورات العصر للتغلّب على المشكلات الواقعية في عالمنا».(1)

تتمتّع أقطاب الثقافة العربية، بحرّية الفكر الدّاعية إلى الانفتاح والإيمان بالمشترك الإنسانيّ، الذي زكّته جميع الحضارات بإرساء المرونة والقابلية للأخذ والعطاء تأثرا وتأثيرا، بعيدا عن التصادميّة والصّراع وتجسيدا للحوار و التثاقف.

يُواجه العالم العربي اليوم الكثير من التحدّيات، بقدر ما يُواجه من المشاكل السياسية والاقتصادية، وعلى قمّة هرم التحدّيات الفكرية، تخبّط الساحة الفكرية العربية في زخم من المناهج، والمفاهيم التي يَستعصِي استقصاءُ دلالتها واستيعاب أبعادها، ومن أبرزها الاختلاف والهُويّة؛ «فلقد ازدادت في عصر تناحر الإيديولوجيات واكتساح العولمة، حاجة المجتمعات إلى تحديد هُويّتها في إطار العلاقة الجدلية الملتبسة بين "الذات" و"الآخر"، التي أفضت إلى نوع من التمركز حول الذات بوصفها

(1)-محمود حمدي زقزوق – **الإسلام في عصر العولمة** – دار الشروق ،القاهرة، ط1 1421هـ - 2001م ص، 67.

المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كلّ شيء، وقيمته وإحالة الآخر مُكوّنا هامشيا لا ينطوي على قيمة بذاته، إلاّ إذا اندرج في سياق المنظور الذي يتّصل بتصوّرات الذات المتمركزة حول نفسها». [1]

بهذا المعنى غالبا ما تكون العلاقة بين الهُويّة والغيرية نتاج أوهام، واختلافات ذهنية حيث لا تتعامل مع الآخر كما يتبدّى في شكله الواقعي (في إيجابياته وسلبياته)، وإنّما تصنع صُورا تقوم مَقامَه؛ إمّا على سبيل النفي والاستهجان، بالتشكيك في نواياه والتضخيم من مخاطره، وإمّا على سبيل الانبهار والتقديس، بهضم حداثته والصمت إزاء تجاوزاته.

يمكن القول أنّ «علاقة الذات بالآخر هي لُعبة استراتيجيات وتراتبات، لكنّها لعبة أقرب إلى المواجهة منها إلى الحوار، خصوصا إذا كانت المسافة التاريخية والثقافية والرمزية بين الذات والآخر شاسعة كالمسافة الافتراضية والإيديولوجية بين الشرق والغرب، كما فرضته الإثنوغرافية* الاستعمارية، و التاريخاويات الاستشراقية». [2] التي عمّقت التمركز الذاتي والاستعلاء الثقافي .

لا أحد من الدارسين اليوم يُنكر أنّ الهُويّة تَشهدُ تضعضعا واضمحلالا، في ظلّ اختلال أُصولها ومحاولات القضاء على الاختلافات الثقافية، بالدعوة إلى خلق ثقافة موحّدة على المستوى العالمي؛ لقد شكّلت الهُويّة عاملا أساسيا في إلهاب الصِراعات والصِدامات، تمخّض عنها ظهور الهُويّات العِرقية و العقائدية، والعودة القويّة لظاهرة الاختلافات المذهبية والطائفية، كاختلافات المسلمين مع بعضهم (سُنَّة وشيعة..)، واختلافات المسحيين (كاثوليك وأرثوذوكس..).

تعيش الجماعات البشرية اليوم صِراع هُويّات انكفائية، وتَناحُر مركزيات إثنية وعقائدية ، خلّفت أزمات حادّة على المستوى المحلّي والإقليمي والعالمي، ولعلّ الأزمة الحقيقية والأكثر تجلّياً ؛ هي تراجع مستويات التواصل بين الذوات البشرية وبين الهُويّات، هذا ما دفع إلى« الارتكاز على الهُويّة

---

[1]- عبد الله إبراهيم –**المطابقة والاختلاف**– بحث في نقد المركزيات الثقافية المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص22.

*- **الإثنوغرافيا** (:**Ethnographie**): أو علم وصف الأعراق وهو فرع من الأنثروبولوجيا مجاله الدراسة الوصفية لطرائق وأساليب الحياة لعرق من الأعراق، أو مجتمع أو شعب ما، وخلال الفترات الاستعمارية كان هذا العلم مهتمّا بالشعوب الواقعة تحت الاحتلال، التي يضعها في خانة البدائية ويبحث في فلكلورها وفي تناقضاتها ونزعاتها الاحترابية الطائفية والقبلية، وقضايا مثل الثأر والتنابز بأسماء أو عبارات قدحية مهينة. **متاح على شبكة الإنترنيت**: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp

[2]- محمد شوقي زين –**الذات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع** –، منشورات الضفاف، دار الامان، الرباط، ط1، 1433 هـ–2012م، ص57.

العلائقية المتفاعلة مع الأنسقة المتعدّدة، من خلال التفاعل الجدلي بين الأنا والآخر، بتزايد الاحتكاكات الثقافية بين الشعوب والأفراد في إطار الزمان والمكان».[1] إذ لم يعد مُمكِناً التَمترُس بالهُويّات والخصوصيات الثابتة، في عصر السماوات المفتوحة، بفضل التدفّق التقني والتطوّر العلمي.

لقد فتح تعدّد الجماعات والطوائف، المجال لحساسيات حضارية، بقدر ما أكدّ على جانب من الحرية وتأكيدٍ للهويّة ومُمارسة للكينُونة، « إنّ أهمّ أسس بناء المعرفة المشتركة بين "الأنا" و" الآخر" الإيمان بأنّ لدى كلّ مجموعة من البشر ثقافة متميزة وروح حضارية مختلفة، و أنّ هذه الثقافة المتميّزة والروح الحضارية المختلفة لدى أيّ شعب أو أيّ أمة؛ تتكافئ مع ما لدى الشعوب أو الأمم أو الجماعات البشرية الأخرى ، تتكافئ معها في القيمة بالمعنى المنطقي والعقلي، وكذلك بالمعنى الأخلاقي والاجتماعي والسياسي(...) فلا يجوز لأيّ أمّة أو أيّ مجموعة بشرية أن تسخر أو تسفّه ثقافة أي أمّة أو أيّ مجموعة بشرية أخرى، فلكلّ الثقافات نفس القيمة والضرورة ».[2]

كثرت الدراسات الفكرية العربية حول موضوع الذات والآخر، الأصالة والمعاصرة، الهُويّة والغيرية وتنوّعت في محاولاتها ما بين النقدية والفلسفية والاجتماعية، تنوّعا « يعكس في مجمله قصر الرؤية العربية في النظر إلى هذه الثيمات، فالمفكِرُ العربي لم يستطع التصالح مع ذاته، والكشف عن مكامنها ومُميزاتها، وعُيوبها إلاّ في مقابل بحثه عن الآخر، بحثًا يحمِلُ في مجمله الشعور بالعجز والضبابية في فهم الآخر» [3].

عندما تعجز الذات عن إيجاد حلّ لمشاكلها أمام الآخر، تكتفي بالانكفاء في «محاولة لاستعادة التوازن المفقود في علاقتها مع الآخر والعالم على المستوى التخييلي الداخلي– على الأقل– بعدما

[1]- محمد سعدي–**مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام**–مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط2، 2008، ص312-311.

[2]- مصطفى النشار–**في فلسفة الحضارة، جدل الأنا والآخر، نحو بناء حضارة إنسانية واحدة**–دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2007، ص59.

[3]-مصطفى خضر–**الحداثة كسؤال هوية** – مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا، ط1، 1996 ص64.

عجزت عن فعل تحقيقه في الواقع الخارجي، وبذلك تنطلق مُكرهَةً للانغلاق على ذاتها، في رؤية ضيّقة وخاصّة، مُتغافلة عن كلّ حوار حقيقي مع باقي الرؤى الأخرى الموجودة». [1]

وبالتالي يتحوّل الصراع من الواقع العام إلى صراع داخل الذات، جاعلا من الذات فضاء للتشظّي، يعكس تشتّتها في بحثها المستمّر -وسط اهتزازات مختلفة- عن الهُويّة الضائعة ، ومن هنا يتبيّن لنا أنّ إثبات الهُويّة؛ هو تأكيد على الانتماء إلى خصوصيات حضارية وقسمات متفرّدة.

على أيّة حال تظلّ العلاقة بين الأنا والآخر علاقة ملتبسة، تطرح قضية البحث عن الهُويّة الثقافية، وتلُفت الانتباه إلى أهمّيتها ، لهذا بدا مفهوم الهُويّة والعلاقة بين الأنا والآخر المغاير، سؤالاً مُلِحاً؛ « إنّ مسألة الهُويّة التي لم تنفك تعكّر حتى اليوم صفو الناحية السياسية تحت أوضاعها المختلفة، قد نجد لها مُعقّبات وعواقبها المثيرة، سواء انفتحت الهُوية على التشكّك المستشفّ الدقيق لغرض النزعة الاستعمارية (كالحال الراهن في إفريقيا)، أو أحالت إلى ضروب التقابلات كفعل انعكاس المرايا لبعضها البعض، أو إلى الهدم الغريب المفارق الذي ينتهي بالاختراق والتقاطع الثقافي، و سواء أكانت الهُويّة تريد منا أن نتحمّل و أن نخفّف من خطورة المأساة والتلازم والتكيّف معها (كالحال في العالم العربي)، أو بالرجوع إلى نوع من التوازن والتآزر؛ كرد فعل لتعدّد الثقافات السابقة أو كانت مناسبة لعرض واضح لعبارات و أساليب النقاش». [2]

إنّ الوعي بالذات عنصر مهمّ في رسم الحدود مع الآخر، «لأنّ الوعي إذا فقد أيّ صيغة من صيغ التجدّد التي تَسِمُهُ بالثبات والرسوخ، تفقد الذات في انفتاحها المطلق هُويّتها بالتماهي في الآخر». [3] وبالتالي؛ تبقى مسألة الهُويّة تُدرج في نطاق الصراع الذاتي، أو الاجتماعي والحضاري، ولا يمكن اختزالها ضمن منطق معيّن لأنّها متداخلة المفاهيم.

---

(1)-عبد العالي بوطيب-**الكتابة النسائية، الذات والجسد من كتاب الكتابة النسائية التخييل والتلقي**- منشورات اتحاد المغرب، ط1، يوليو2006، ص30.

(2)- عزيز العظمة وآخرون -**الُهويّة من أجل حوار بين الثقافات**- تر: عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط 1 2005، ص08.

(3)- عبد الله أبو هيف -**الجنس الحائر، أزمة الذات في الرواية العربية**- رياض الريس للكتب والنشر لبنان ،ط 1، 2003،ص09.

يجد المتتبّع لتجربة "**أمين معلوف**" الأدبية نفسه أمام خطاب فكري، يُراهن على كسر رهاب الآخر، والدخول إلى عوالمه و مُتناقضاته، يستعير فيه الكاتب من الخطاب الحضاري فكرته، ومن الخطاب الإنساني لغته، فالمتخيّل في أعمال "أمين معلوف" لا يخلو من محمولات فكرية وثقافية ناظمة له، إذ تُشكّل **الهجنة** الثقافية والاحتفاء بالهُويّات المتنوّعة أساس هذا الخطاب، الذي يصدر عنه الكاتب، وهذا ما يؤكّده بقوله: «لا أنوي مطلقا إعادة تحديد مفهوم الهُويّة مرارا وتكرارا، فهذه مسألة فلسفية جوهرية منذ قول سقراط الشهير "اعرف نفسك بنفسك" (...) أمّا المهمة التي أخذتها على عاتقي فهي أكثر تواضعا بكثير، وتقوم على محاولة فهم الأسباب التي تدعو الكثيرين اليوم إلى القتل باسم هويتهم الدينية واللاتينية والقومية، أو غيرها. هل كان هذا الوضع قائما منذ فجر التاريخ، أم أنّ ثمة حقائق خاصة بعصرنا الراهن؟ (...) أريد أن أمضي في تحليلي بأكثر الأساليب هدوءا وروية وإخلاصا دون اللجوء إلى مصطلحات معقدة أو اختزالات واهية.» [1]

يناقش أمين معلوف موضوع الهُويّة بشكل دقيق، في أعماله الأكثر معاصرة من منجزه الفكري، في كتاب "الهويات القاتلة" (les (Identité Meurtrières الصادر عن دار غراسيه (**Grasset**) 1998 ؛ مُنطلقا من وضعه الخاص ذي الانتماءات المتعدّدة، التي أسهمت في تكوينه الشخصي ورسم معالم هُويّته. يقع الكتاب ضمن أربعة أبواب: أولاها "**هويتي و انتماءاتي**"، ثانيها "**عندما تأتي الحداثة من الآخر**"، ثالثها "**زمن القبائل الكونية**"، و رابعها "**ترويض الفهد**"، وينتهي الكتاب بخاتمة.

لقد أسّس معلوف في أطروحته الفكرية" الهويات القاتلة" لمصطلحات مركزية كبرى أبرزها: إلغاء الهويات القاتلة والفكر الاختزالي للآخر، و استشراف هُويّاتٍ كونيةٍ بعيدا عن التحديدات العِرقية والحزازات الطائفية، إذ يحاول من خلالها تقديم إضاءة جديدة، مُستلهما المناهج الحديثة والمعاصرة في مقاربة هذه المواضيع.

يُحدِّد أمين معلوف في بداية كتابه حقيقة انتمائه؛ باستعراض العناصر المكوّنة لهُويّته في الباب المعنون ب: "هُويّتي، انتماءاتي"؛ يُشير الكاتب في هذا الفصل إلى مسألة الهُويّة والأقليات، ويتحدّث

[1]- أمين معلوف –**الهويات القاتلة**: دار الفارابي، بيروت، تر: لبنان نحلة بضون، ط1، 2004، ص18.

باستفاضة عن جذوره، فهو سليل أسرة عريقة تتعايش فيها حساسيات دينية متعدّدة، لا يتحرّج معلوف في الحديث عن تعدّد انتماءاته، فيقول:« يحدث أحيانا أن أقوم بما أدعوه امتحان هويتي كما يمتحن الآخرون ضميرهم، فأنبش في ذاكرتي باحثا عن عدد أكبر من عناصر هويتي، و أقوم بجمعها ووصفها ولا أتنكّر لأحدها. أنا أنتمي إلى أسرة تتحدّر من جنوب الجزيرة العربية، استقرت في جبل لبنان منذ قرون عديدة وانتشرت لاحقا، عبر الهجرات المتعاقبة، في مختلف بقاع الأرض، وهي تفخر بأنّها على الدوام مسحية و عربية في آن (...) وكوني مسيحيا ولغتي الأم العربية التي هي لغة القرآن، فهذا يشكّل أحد التناقضات الأساسية التي كوّنت هُويّتي(...) فكوني عربيا مسيحيا في آن يشكّل وضعا شديد الخصوصية ، أقلويًا للغاية، هذا الوضع يُخلّف في الإنسان بصمة عميقة ومستديمة، وفي حالتي لن أنكر أنّ هذا الوضع، قد كان حاسما في معظم القرارات التي اضطررت لاتخاذها خلال حياتي، بما فيها قرار تأليف هذا الكتاب.»[1]؛ وبهذا لا تتشكّل الهُويّة عند أمين معلوف من مكوّن واحد ؛ فهي ليست الأصل العرقي و الإثني ، وهي ليست اللغة و لا المعتقد الديني ، بل هي مجمُوعُ هذه المعطيات التي يعتبرُها معلوف تركيبًا خاصًا يختلف من شخص إلى آخر.

لا يستبعد الكاتب في أطروحته فكرة تراكم وترسّب الانتماءات ، إذ من غير الممكن–من وجهة نظره– الفصل بينها، ففي كلّ فرد تجتمع انتماءات متعدّدة، تتعارض أحيانا فيما بينها، فتُرغِمه على خيارات مؤلمة؛ ولكنّها غالبا ما تتعايش–أي الانتماءات المتعددة– داخل فردية واحدة، دون أن تتشظّى وتتمزّق.

« إنّ كلّ شخص دون استثناء يتمتع بشخصية مركّبة، ويكفي ان يطرح بعض الأسئلة لإماطة اللثام عن تصدعات منسية، وتشعبات مفاجئة، ليكتشف بأنّه كائن معقّد وفريد، وغير قابل للاستبدال. هذا بالضبط ما يميّز هُويّة كلّ منا، أي كونها معقّدة، فريدة ، غير قابلة للاستبدال، وغير متشابهة مع غيرها» .[2]

---

[1]– أمين معلوف –**الهويات القاتلة**– دار الفارابي، بيروت، تر: لبنان نهلة بضون، ط1، 2004، ص29-28.

[2]– المصدر نفسه، ص33-34.

في ظلّ عالم يزداد ضغطا وتتعدّد فيه المكونات العرقية داخليا وخارجيا، وتتنوع فيه الانتماءات الإثنية، يسجّل سؤال أزمة الهُويّة حضورا بارزا في عصرنا الراهن، الذي يعيش على وقع التأحيد والتنميط للعديد من البنى الثقافية داخل مختلف المجتمعات، وذلك في ظلّ اكتساح تيارات العولمة كلّ المجالات الإنسانية. «الغريب أنّ سؤال الهُويّة لا يزال مطروحا لا في إطار تاريخ وتوثيق، بل في إطار شكّ وبحث واستقصاء، وأوضاع التعرُّف على الأنا الفردية والجمعية وعلى الآخر الفردي والجمعي، صارت أوضاعا أكثر تعقيدا من أي وقت مضى».[1]

فلقد أنتج التمثيل للذات نوعا من "الأنا" المتعالية، المتضمّنة للقيم الرفيعة والحقّ الدائم، وفيما يتعلّق بالآخر؛ أنتج التمثيل آخرا يشُوبُه التوتّر والالتباس والخمول، وبذلك اصطنع التمثيل تمايزا بين "الأنا والآخر"، وأفضى إلى متوالية من التعارضات؛ التي ساهمت في إمكانية أن يكون الطرف الأوّل في احتراق الثاني، وهذه نتيجة حتمية تنتهي إليها كلّ المركزيات الثقافية والعرقية والدينية.

يطرح أغلب المفكرين **الهُويّة** باعتبارها مفهوما حيويًا قابلا للتفاعل والتشكيل؛ لا يتوقّف الدفع بمرونة الهُويّة عند كونها قابلة للتشكيل والإضافة فقط، فالأمر يتجاوز تلك الفكرة إلى أخرى؛ حيث القول بالثبات التام إنّما يعني التحجّر والتكلّس، بينما الدفع بالحركة يعني التطور باتّجاه ما.

«إنّ الهُويّة التي تزعم الدفاع عن وحدتها والانغلاق داخل سياجها، والتشديد على انتماءاتها وجذورها، إنّما تغدر بنيتها الاختلافية، وتتنكّر للتنوّع الذي يغمرها ويخترقها. ما الهوية؟ لغة الكثرة والتنوّع في سياق الوحدة والتماسك. إنّها إذا جاز التعبير بالقول المجازي والصوفي، الكثرة المشهودة في الوحدة المعقولة.» [2]

وهذا ما ذهب إليه أمين معلوف في أطروحته "**الهُويّات القاتلة**" في الفصل الأوّل؛ إذ يؤكّد على أنّ الهُويّة لا تُعطى مرّة واحدة و إلى الأبد؛ بل تتشكّل من انتماءات عدّة، سِمتُها التبدّل، يختلف

---

[1]–رونالد روبرتسون– **العولمة،(النظرية الاجتماعية والثقافية الكونية) –** تر :أحمد محمود، نور أمين، مراجعة وتقديم محمد حافظ دياب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،1988 ص214.

[2]– محمد شوقي زين –**الذات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع–** منشورات الضفاف، دار الأمان الرباط،ط1 2012، ص75.

تراتب عناصرها عبر مراحل الحياة، وبالتالي فهي قابلة للتغيير والتبدّل؛ حسب تأثير الآخرين بشكل أساسي في عناصرها. «لا تتحدّد الهُويّة نهائيا بل تتكوّن وتتحوّل طيلة حياة الإنسان، ونصادف هذا الرأي في العديد من الكتب، مُفصّلا بإسهاب.» [1]

تزايد التركيز على الهُويّة مع تصاعد صيرورة العولمة، التي يرى فيها أصحاب فكرة الهوية الضيّقة خطرا على الثقافات، ويرون فيها مُخطّطًا أو حتى مؤامرة للهيمنة على الثقافات، وقد يقف دعاة الهُويّة عموما أمام خيارين إمّا وقف العولمة، أو تعميق الخصائص والصفات التي تحصّن الهُويّة من دون أيّ تأثير خارجي، «لاشكّ أن التحوّلات الجارية على الساحة العربية أجّجت في الضمائر والخيالات فكرة الآخر الأجنبي، البرّاني الذي يخطّط من أمكنة مجهولة ومنذ أزمنة غير معلومة للإطاحة بالأنظمة، وإعادة رسم الخريطة الجيوسياسية والاستراتيجية للعرب، وهذا ما أوقع في الغالب الخطاب العربي في فخّ الهزيمة، والاستسلام ليعزو كلّ المصائب والمآزق إلى البرّاني المجهول» [2].

هذا المفهوم الإشكالي أصبح يحتمل كلّ الأسئلة، ولكن تضيق فيه الأجوبة؛ فهو يُستحضَر في كلّ الرهانات والصراعات السياسية والإيديولوجية، ليتحوّل في أحيان كثيرة إلى مساحة صراعية بامتياز، تجرّ التعصّب والانغلاق و إلى مزيد من التطرف. إنّ المفهوم القبلي للهُويّة –في نظر معلوف– يُعرّضُها للانحراف ليتحوّل إلى أداة حرب، لهذا لا يجد الكاتب تعبير "الهُويّات القاتلة" تعبيرا مبالغ فيه، إذ يقول:« تَحدثْتُ عن الهُويّات القاتلة، وهذه التسمية لا تبدو لي ضربا من الغلوّ، لا سيما و أنّ المفهوم الذي أدينه، ذلك المفهوم الذي يختصر الهُويّة في انتماء واحد يحصر البشر في موقف متحيّز ومتعصّب، متشدّد ومهيمن لا بل انتحاري في بعض الأحيان، غالبا ما يحوّلهم إلى قتلة أو أتباع قتلة، فتتشوّه رؤيتهم للعالم وتنحرف.» [3]

(1)– أمين معلوف –**الهويات القاتلة**– دار الفارابي، بيروت، تر: لبنان نهلة بضون، ط1، 2004، ص37.

(2)–محمد شوقي زين–**الذات والآخر تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع** – دار الأمان منشورات الاختلاف الرباط ط1، 2012ص204-203

(3)– أمين معلوف –**الهويات القاتلة**– (سبق ذكره) ص47.

لقد أصبحت اليوم الحاجة مُلحّةً إلى إعادة النظر في مفهوم الهُويّة، فلم يعد من الممكن النظر إلى الهُويّة كمُعطى قبلي حتمي ومُكتمل، يحدّد الصيرورة الإنسانية، بل إنّها مُنفتحة على مرجعيات وفضاءات متعدّدة، «فالهُويّة ليست ثابتة بل مُتغيّرة على الأمد الطويل (...) هُويّة مفتوحة لا منغلقة، تقوم على التحدّي والمنافسة لا على التعصّب والكراهية»[1]؛ فهي نِتاج وحصيلة الفعل الإنساني والإرادة الإنسانية وما يرتبط بهما من تفاعلات وتحوّلات.

لا تزال مسألة العلاقة بين الشعوب والأمم والحضارات في عالمنا اليوم تشهد تأزّما وارتباكا، ولا تزال هذه المسألة تبحث عن صيغ وأُطر سياسية وثقافية واجتماعية، واقتصادية تنظّم الاختلافات القومية، وتضبط ديناميات الأمم، وتوجّه حركة سير العالم باتّجاه المستقبل.

ما من شكٍّ أنّ سمة التبدّل والتغير والتحوّل ، تفرض نفسها بقوّة على الواقع العالمي، عالم شديد التعقيد، يشتمل على تنوّعات ثقافية وحضارية مؤثّرة إلى حدّ بعيد في صياغة الواقع العالمي المعاصر،« إنّنا أمام مشاهد تستدعي تجديد العدّة المعرفية، وتغيير مستويات القراءة والمعالجة لأنّ البشرية خطت اليوم عتبة جديدة وغير مُتوقَعة، لا ينفع معها الشعارات والبيانات(...)أمام تغيّر العتبات وتوالي النبرات، أصبحت الهُويّة المغلقة مجرّد قلعة هشّة، أقرب إلى المتحفة منه إلى الصناعة، وآلت إلى مجرّد قوالب ثقافية جامدة لا هي في الماضي بسبب محايثتها، و راهنيتها ولا هي في الحاضر من جرّاء انغلاقها وانتكاسها» [2].

يعلن أمين معلوف في أطروحته الفكرية "الهُويّات القاتلة"، في الباب الثاني المعنون ب: "عندما تأتي الحداثة من الآخر"؛ رفضه لكلّ تخلّف و فكر خرافيّ تواكليّ، ولكلّ فكر تلفيقي في تعامله مع الغرب فكريا أو ماديا؛ بتوليفه بين المعطيات الغربية والمعطيات المحلّية، إذ يوجّه انتقادا للغرب، الذي أصبح يفرض على الذّات علاقة جديدة؛ كنموذج متفوّق في جميع المجالات، كما ينتقد كلّ انسلاخ متّجه نحو الغرب بعيدا عن الأصالة الحضارية والجانب الأخلاقي بفكر مُسْتلَب، تفرزه الإيديولوجية الاستعمارية لمجتمع فقد إنسانيته.

---

[1]– حسن حنفي حسنين– **الهوية**– المجلس الأعلى للثقافة، مصر القاهرة، 2012 ص72.

[2]–محمد شوقي زين–**الذات والآخر تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع** – دار الأمان منشورات الاختلاف الرباط ط1، 2012ص204-203

يُبرز معلوف في هذه المساحة من أطروحته الفكرية "الهُويّات القاتلة" مدى تأثير الأديان والعقائد على الشعوب و الأفراد، ويسوق إلينا لإضاءة هذه النقطة، العديد من الأمثلة التاريخية التي تبرز بجلاء هذا التأثير مُركّزا على أبعاده الخطيرة التي تؤدي إلى مزالق خطيرة تأتي على الأخضر واليابس؛ « لقد شهدنا في عصرنا، في نهاية القرن الماضي كيف صنّف الخطاب الديني المتطرّف لدى بعض الحركات الإسلامية الآخر المسلم وغير المسلم، الداخلي(داخل البلاد) والخارجي(خارجها) ووضعه تحت أهداف مدافعه وتصويبها، فكفّر الحكام والمجتمعات و أتباع الأديان الأخرى، والتيارات السياسية والاجتماعية والثقافية. وجعلت هذه الحركات من نفسها عدوا للجميع، للمجتمع الإسلامي وحكّامه، لليهود والنصارى، وللغرب والشرق، وللناس جميعا، أي للآخر مهما كان وكائناً من كان، ولنتذكّر تنظيمات الجهاد والتكفير والهجرة والناجين من النار والتوقّف والتبيّن، وغيرها التي تبنت إيديولوجيات متطرّفة ومارست ما تؤمن به، فاغتالت الآخر وحللت نهب أمواله وكفّرته بل كفّرت فئات متطرّفة أخرى من طينتها لأنّها اختلفت معها. »[1] يُفصح أمين معلوف في أطروحته عن قلقه الشدّيد إزاء ممارسات العنف الطائفي المتزايدة، مؤكّدا على حقّ الأفراد في العيش الكريم، دون ظغوطات جمعية أو تمزّقات هُويّاتية.

وفي هذه المساحة من كتاب "**الهويات القاتلة**"، يدعو الكاتب إلى ضرورة استبدال الدين بالعلم، وهذا توجّه فكري غربي، فالعلم –من وجهة نظره– هو السلاح الكفيل لتخطّي العقبات. إنّ الإشكالية المحورية للقرن الواحد والعشرين هي كيف نعيش جميعا في انسجام وتوافق، وهذا أمر صعب للغاية تحقيقه عبر خريطة الكون ونسيج الحياة الإنسانية في ظلّ المتغيرات الحضارية التي ذكتها الحركة العلمية الجارفة .

إنّ الفكر العربي الحديث والمعاصر، منذ النهضة وحتى الآن، يُعدّ تجربة أصيلة بكلّ تجلّياتها، ولقد أفرزت التجربة، مُفكّرين يُعدّون بكلّ المقاييس المؤسّسين الحقيقيين لجدل "الأنا والآخر"؛ من الأفغاني ومحمد عبده، إلى رواد التيار العلماني، إلى الجابري وعبد الله العروي، وأنور عبد الملك، ومالك بن نبي،

[1]– حسين عودات– **الآخر في الثقافة العربية، من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين**– دار الساقي، بيروت لبنان ط1 2010ص32.

ولا يزال المشروع الحضاري يتعثّر، سعيًا إلى التأسيس النظري من أجل وعي معاصر؛ فلقد بدأ الفكر المعاصر في وضع مقاربة جديدة، تُسهم في تشييد فهم جديد، يتلاءم والتحوّلات العميقة التي تشهدها الساحة الثقافية؛ خصوصا فيما يتعلّق بالدراسات ما بعد الكلونيالية، كما يؤكّد على أهمية « نقد الذات وتغيير الكثير من مواقفها، و إجراء تقييم موضوعي لواقعها والاعتراف بالجوانب السلبية من تاريخها، لتكون في تواصل فاعل مع الحاضر، بدل أن تقبع في مكانها تكتفي بالانفعال وردود الفعل ».[1]

سجّل أمين معلوف في جلّ أطروحاته الفكرية، الأخطاء الكثيرة الناجمة عن جهل الإنسان الشرقي لقضيته، وانسياقه أمام رغبته المتصلّبة بإرساء الديمقراطية، دون وعي منه بأنّ المسألة تتجاوز هذا الحيّز الضيّق، إلى مطالب حضارية لابدّ من إنجازها لتحقيق التناغم مع الآخر المختلف.

اتّسم مجال الآخرية في الثقافة العربية بالتوتّر، نظرا لطبيعة الوضع الذي مرّت به الثقافة العربية على امتداد حقب طويلة من تاريخها؛ بعدما كان الآخر في الماضي متعدّدا يعكس طبيعة النظام السياسي والاجتماعي للدولة الإسلامية، المنفتحة على التحاور والتواصل، تحوّل في العصر الحديث والمعاصر إلى آخر مختزل في الغرب، بوصفه القطب المتمدّن والحضاري من جهة، والمستَعمِر المنبوذ من جهة أخرى.

« لقد نسي العرب والمسلمون حروبهم وصراعاتهم في الهند وشرق آسيا وغيرها، لكنهم لم ينسوا مطلقا حروب الغرب معهم، التي سمّاها الغرب نفسه الحروب الصليبية، وذلك لتعدّد أسباب هذه الحروب وتعقيداتها وطول مدّتها وآثارها، ونتائجها التي ما زالت فاعلة حتى الآن، فكلما اخترع الغرب شرقه ورسم له صورة نمطية برّر بها استعماره واحتلاله وتوسّعه وهمجيته، اخترع الشرق غربه ورسم له صورة أخرى جعل الدين فيها هو معيار الرؤية، والأساس والمحرك لصراع بدأ في نهاية القرن الحادي عشر وما زال مشتعلا حتى الآن» [2]

يُمثّل عصر النهضة العربية لحظة تاريخية أسّست لجدل الأنا والآخر، تجلّت في خطابات متنوعة ،بدايتها خطاب الإصلاح الديني في قراءة تجديدية للإسلام، مرورا بالخطاب العلماني الذي نظر

[1]– فارح مسرحي– **الحداثة في فكر محمد أركون** – الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر ط1 2006ص22.
[2]– حسين العودات –**الآخر في الثقافة العربية**– دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص32.

إلى الآخر من زاوية محدّدة، وصولا إلى الخطاب القومي؛ الذي عمل على صياغة نظرية معاصرة لمفهوم الأمّة؛ مكّنت الفكر القومي من الانفتاح على الآخر في إطار الحوار الإيجابي، «فالحوار مع الآخر هو الوجه الآخر للذات فكلّ شعور هو شعور بشيء، و"الأنا" و"الآخر" طرفان للذات: الذات و الأنا، والذات والآخر». [1]

إنّ دراسة إشكالية "الأنا والآخر"، تتيح فهم خصوصية الأنا التي يُصيبها التشوّه؛ حين تقوم على إعلاء الذات وتعظيمها، وتنطلق من نظرة إقصائية تستهجن المختلف عنها، كما تُتيح لنا فهم خصوصية الآخر المختلف. «فرؤية "الأنا" للعالم و"للآخر" الداخلي والخارجي، بكلّ منظوماتها التي تحمل توتّراتها، ومخاوفها وقمعها، قادرة على البدء بفعل المجاوزة والتخطّي لظواهر الماضي والحاضر السلبية، وسوف تكتمل عملية قراءة الغياب في فعل الحضور، وقراءة الحضور من تجاوز أفعال الغياب السلبية». [2]

ولن تتأتّى هذه العملية، إلاّ «بالقيام بمحاولات مستقرئة متبادلة تقوم من ناحية على فهم "الأنا" للآخر (الداخلي)، وفهم هذا المتكامل من الأنا والآخر الداخليين للآخر الخارجي، في مقابل فهم الآخر الداخلي للأنا الداخلية، وفهم الآخر الخارجي للأنا المتكاملة أو المتّحدة، المتكوّنة المتوحّدة من الأنا والآخر الداخليين، على أن تقوم هذه المحاولات على دراسة الظواهر المشتركة، وتلك الفارقة التي تجمع الأنا بالآخر أو تفرقه». [3]

ومن هنا يتّضح أنّ فكرة استثمار خبرات الآخر، تُمثّل تحدّيا يفترض الاستعداد له؛ لوضع هذه الخبرات في سياقها المناسب، ويترتّب على هذا الموقف، أن نبدأ بدراسة الذات، لامتحان كلّ القوى التي أسهمت في بنائها الحضاري، والانطلاق عبر هذه القوى لاستيعاب الآخر في تفاعل يحفظ لكلّ ذات سمات الفرادة فيها.

---

[1]- صالح أبو إصبع، عز الدين المناصرة، محمد عبيد الله- **الحوار مع الذات، شروطه مقوماته، هدفه، غاياته**- المؤتمر العلمي الثامن، منشورات جامعة فيلا دلفيا كلية الآداب والفنون، 2003، ص39.

[2]- أحمد ياسين السليماني- **التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر**-دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع دمشق سوريا ط1 2009ص130.

[3]-المرجع نفسه ،ص131-130

«إنّ الذات في سعيها لفهم نفسها، تسعى إلى فهم مجتمعها وتاريخه، وكأنّ المجتمع وهو يسعى لفهم نفسه، لا يجد مفرا من الوقوف على سير ومصائر الذوات فيه، مع ما يثيره ذلك من أسئلة عن الحدود التي تتماهى فيها الأنا مع الآخر الجمعي، وعن الحدود التي فيها يفترقان، لا يمكن للذات أن تعرف بدون الرجوع إلى الآخر، فالذات بمعزل عن الآخر كيان فارغ، وتجريد لا معنى له، وقد ولى ذلك الزمن الذي عزلت فيه فلسفة الجوهر الإنسان عن محيطه الخارجي فدرسته باعتباره كائنا فرديا مغلقا، لا علة لسلوكه، ولا سبب إلاّ في داخله فالــذات والآخر نـدّان لا ينفصل الواحـد منهما عـن الآخـر في المعيش الفردي أو الجماعي للواقع الإنساني». [1]

ظلّت الصورة التي يحملها الآخر حول الأنا ولعقود طويلة «دون معاينة واقعية ومسافة نقدية، لم تنفع معها المراجعات و الإزاحات منذ فيكتور سيغلان **Victor segalen**،وحتى جاك دريدا **jacques Derrida*** ؛ فغياب الأنا كذات مشاركة في الصناعة والتأثير، وكجسد حامل لذاكرة وإدراك، انجرّ عنه رؤية ضيقة و مليئة بالكليشيهات والأحكام المسبقة، يحملها الآخر في مخياله، وينسج حولها كونا من

---

(1)- عبد الله أو هيف- **الجنس الحائر، أزمة الذات في الرواية العربية**- بيروت رياض الصلح للنشر، ط1، 2003، ص21.

jacques*Derrida :, né Jackie Derrida à el Biar (Algérie) , le 15/07/1930 est un philosophe français, professeur à l'Ecole normale supérieure puis directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales .Originaire d'une famille juive d'Algérie, Jacques Derrida fait ses études secondaires à Louis-le-Grand où il rencontre de nombreux intellectuels comme Pierre Bourdieu ou Michel Serres. Il entre en 1952 à l'École Normale Supérieure et suit les cours de Jean Hyppolite et de Maurice de Gandillac après sa rencontre avec Louis Althusser, Derrida rédige sa thèse sur Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl. Après qu'il s'est lié d'amitié avec Michel Foucault, il est reçu à l'Agrégation et part enseigner à Harvard .Derrida a initié puis développé la déconstruction. À la suite de Heidegger, Derrida cherche à dépasser la métaphysique traditionnelle et ses résonances dans les autres disciplines (motif de la déconstruction).Toute son œuvre consiste à interroger et « **déconstruire** » inlassablement les couples d'oppositions telles que **parole/écriture** dans la linguistique, **raison/folie** dans la psychanalyse, sens **propre/sens figuré** dans la littérature, **masculin/féminin** dans la théorie des genres ; oppositions qui correspondent à l'opposition ontologique première **sensible/intelligible**, et ses multiples déclinaisons : **intérieur/extérieur**, rationnel/irrationnel, sens/non-sens ,fondateur/fondé. Ses premiers grands livres sont publiés en 1967, notamment 'Delagrammatologie' 'L'Ecriture et la différence' et 'La Voix ou lPhénomène', suivis en 1972 de 'La dissémination'. Jacques Derrida est l'auteur de plus de quatre-vingts livres. Mort à : Paris,le9/10/2004 . www.babelio.com/auteur/Jacque-derrida/4199

الإشارات والنعوتات ليستدّل بها على "الأنا" رغبة منه في إبقاء هذه الأخيرة في دائرة الانغلاق والانحسار» (1)

شغلت مسألة الهُويّة والاختلاف ، ولا تزال الخطاب الفكري عامة، ويبدو من خلال النصوص الوافرة، أنّ المسألة هاجس أساسي، بدأت تطرح كقضية فكرية أدبية، استقطبت اهتمام النقاد والدارسين، «ليس المقصود بالاختلاف الدعوة إلى القطيعة مع الآخر و مع الماضي، فالأمر يوجب تنمية عوامل اختلاف جوهرية واعية وجديدة تعمل على تغذية الذات الثقافية، والدخول في حوار متكافئ مع الآخر ومساءلته معرفيا ومنهجيا بغرض الإفادة منه، وليس الامتثال له»(2)

إنّ الوعي بالذات، يتطلّب تجاوز انغلاقها والخروج نحو "الآخر" والانفتاح عليه، لأنّ وعيها لا يكتمل إلاّ باعتراف الآخر، فليس بنفي الآخر تقوم للذات قائمة، لأنّ وُجودنا يحتاج إلى تعريف وخصوصيتنا الأصلية تحتاج إلى تبادل و تواصل، ولا يمكن تحقيق هذه المفاعيل التواصلية والحوارية، بانعدام الآخر في أشكاله الفكرية والثقافية والحضارية.

«لا شكّ أنّ تعميم نظرية الصراع، أو التبشير بنظرية الوئام، يحجبان حقيقة السلوك البشري القائم على الإغراء والإقصاء في الوقت نفسه بين "الأنا" و"الآخر"، أو ما سميناه اللادونية؛ أي لا ذات بدون "آخر" و لا آخر بدون "الذات"» (3)، وكلاهما في حاجة وجودية إلى الآخر « صحيح أنّ العلاقة بين "الأنا" كآخر في مخيال الذات وبين الذات المتمركزة كآخر في منطق "الأنا" هي علاقة معقّدة، ومُركّبة ونِتاج تفاعلات تاريخية، وانفعالات حضارية تجعل من الذات المهيمنة رمز القوة والتحضّر، ومن "الأنا" دليل انفعال وتقبّل لا يحِقُّ له المشاركة في صناعة الحاضر، لكن الوجود المهيمن للذات المتمركزة ليس جبرية تاريخية ولا حتمية حضارية، وإنّما هو ظرف حضاري أملته السياقات التاريخية والجغرافية والموازين الفكرية والإيديولوجية». (4)

---

(1)-محمد شوقي زين—**الذات والآخر تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع** – دار الأمان منشورات الاختلاف الرباط ط1، 2012، ص60.

(2)—عبد الله إبراهيم —**المطابقة والاختلاف**– بحث في نقد المركزيات الثقافية المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004ص08.

(3)-محمد شوقي زين—**الذات والآخر تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع** – دار الأمان (سبق ذكره) 2012ص10.

(4)-المرجع نفسه ، ص58.

لا تكون الذات إلاّ بوجود الآخر، والأمر في القضايا الإنسانية والاجتماعية يؤكّد أن" الآخر" مغاير "للذات" ودال عليها في الآن نفسه، «ويصعب بالتالي الاستدلال على الذات دون معرفة حقيقية وشاملة بالآخر، ولذلك نلاحظ دائما أن الذات تسعى إلى معرفة الآخر، من خلال الدخول إليه، وتلمّس بنيته وتركيبة، ومواصفاته، وماهيته، فالقدرة على الخروج من دائرة الذات إلى ما هو خارجها تعني الثقة بالذات من جانب، وتعني قدرتها على أن تمتحن بما تملك من رؤى وأفكار من جانب آخر». [1]

إنّ التنوّع الآخري الهائل الذي يتشكّل منه عالمنا الحالي، زاد من إثارة روح العصر وعاظم طرح تحدّياته على الوعي والتباساته المتواترة بالأنا، وفي ظلّ المتغيرات المتسارعة؛ تفاقمت الإشكالات الحضارية الراهنة، لتطرح وبشدّة مآزق الهُويّة وأزمات الانتماء.

«وهكذا أصبح العالم يعيش عصر الإنهاك الفعلي للأنظمة الكبرى، والنظريات والإطارات المفاهيمية الشمولية، وتفتّت المرجعيات المنتجة للمعنى، والتحوُّلات الكبرى والجذرية التي تعيشها الإنسانية؛ وَلّدَت لدى الإنسان شعورا بالاضطراب، والقلق والتخوّف من فقدان الهُويّة، ويبدو أنّ تيارات العولمة عمّقت أزمة المعنى، فالأفراد والجماعات فقدوا الحدود الواضحة لهوياتهم، وأصبح من العسير تعريف ذاتنا وهُوياّتنا، وتحديد ذوات الغير المختلفة عنا؛ فالعالم بأسره يعيش في حقبة تتحدّد فيها الحياة الاجتماعية بفعل سيرورة كونية، تذوب فيها الثقافات والحدود القومية». [2]

لقد أفقد الطابع الاستعماري الغربي وتشديده القبضة على الشعوب المغلوبة، الثقة بحضاراته وادّعاءاته، لهذا اتّسم موضوع التعاطي الحضاري بين الأنا العربية والآخر الغربي، بالتقارب وتبادل الاعتراف بين الهُويّات المتعدّدة حينا، وبالتنافر والنبذ والإقصاء أحايين كثيرة، «أفضى إلى متوالية من التعارضات والتراتبيات، التي منحت حقّا أخلاقيا يقوم بموجبه الطرف الأوّل باختراق الطرف الثاني، بحجّة تخليصه من وحشيته و وثنيته وهامشيته، وهذا التمايز وفّر اعتصاما بالذات، وتحصّنا وراء أسوارها

---

[1]- رقية العلواني وآخرين –**مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية**- دار الفكر دمشق، سوريا 2008، ص144.

[2]- علي حرب –**نقد الحقيقة**- المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993.ص86

المنيعة و إقصاء للآخر وتشويه حالته الإنسانية، و هو من نتاج ثقافة التمركز على الذات» [1]؛ ولهذا أضحت فكرة الحضارة الإنسانية الواحدة، تعبر إلى الأذهان والنفوس، مشُوبة بحمولات تاريخية لصورة سوداوية رسمها الآخر في ذاكرة الأنا، فالتواصُل الحقيقي يقوم على أساس الاحترام المتبادل بين أقطار العالم، لأنّ الحديث في هذا السياق، هو حديثٌ عن المجابهة الحضارية وليس الانتهاك الحضاري.

يتعرّض المشهد العالمي اليوم لثورة معلوماتية، تعصف بتضاريسه التكوينية، «إنّه العبور الحضاري عبر مرقاة مفادها الإحاطة بتحدّيات العولمة، وإعادة النظر في الخطاب الثقافي المعاصر، بأن تصاغ أسئلته بما يناسب الاستجابة لما يفرض التفاعل مع ثقافة الآخر، إن العولمة نمط حياة، وهي ليست ثمرة اختيار حرّ للمرء أن يقبله أو يرفضه، بل تكاد تكون قَدرًا من المفيد ان نحاول فهمه ولكن لا يبدو أنّ من الممكن منعه (...) ولكن إذا كانت العولمة أقرب أن تكون قدرا، فليس من قبيل الأقدار التي يستحيل التحكم فيها فقد تكون دولة ما طرفا فاعلا وايجابيا أو طرفا متلقيا وسلبيا...» [2]؛ وهذا يقتضي إقامة الخطاب الحضاري بوعي، لا يصادر على الآخر طرحه الفكري، وإنّما يقيم معه حوارا يحرّر الفكر من أيّ مركزية، تحاول إقصاء أبنية الآخر وإحلال أبنية جديدة مكانها، وتشكّل هذه الرؤية منهجا يوقف الانبهار بجاذبية ثقافة الآخر والانقياد لمناقشتها، ويعيد السؤال إلى الذات لتحصّن نفسها.

يُعاين الفكر المعاصر العولمة على أنّها «محاولة لتشكيل رؤية جديدة ومختلفة نحو العالم، وجعله إطارا ممكنا للتفكير، مع وجود آليات وتقنيات لها قدرة التعامل مع حقائقه ومعطياته وعناصره، كما أنّ العولمة جاءت لكي تفتح موجةً من التغيّرات تشتمل العالم برّمته، وتجعله مفتوحا على بعضه ومتداخلا بين أطرافه، ومتقاربا بين أجزائه» [3].

[1]-عبد الله إبراهيم-**السردية العربية الحديثة، الأبنية السردية و الدلالية** – المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2013ص71

[2]- أمين جلال -**العولمة والتنمية العربية**- نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999، ص188-190.

[3]- إبراهيم عبد الله -**الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة (تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999.

يحمل هذا القول صورة افتراضية تختلف عن صورة العالم في واقعه الموضوعي، تتصّف بالاختزال الشديد، اندماجية تحاول أن تجعل العالم المتنوّع المتباين في قومياته، ولغاته ودياناته وجغرافياته؛ إطارا في قالب واحد؛ إنّه حتما توظيف إيديولوجي ضمني، يمثّل تحدّيا كبيرا يُجابِه الهُويّات الثقافية (الكبرى بصفة خاصة) وذلك من خلال ابثعات الاتجّاهات الأصولية.

لقد ولجنا على ما يبدو عصر اللااستقرار، بحيث أضحى الإنسان مُغرقا في محيط اللايقين إلاّ في مساحات بسيطة، وهذا ما فتح المجال في المجتمعات الإنسانية لكثرة المخاوف من المستقبل، وزاد شعورها بالذهول والقلق في مرحلة التغيُّرات والتقلُّبات المتسارعة، فتزايدت حاجة البشر إلى الهُويّات والعقائد الروحية بحثا عن الشعور بالأمن والأمان.

بفعل بروز مفعول الهُويّة الثقافية، واتخاذه أبعادا تَصارُعية مادة داخل المجتمعات وفي ما بينهما، يبدو أنّ ثمّة صعودا قويا للعوامل الثقافية، في تشكيل التفاعلات الاجتماعية والسياسية، فانتشار التيارات العلموية، واكتساح العقلنة المفرطة كلّ الفضاءات الفكرية والعلمية والاجتماعية، أوجد قلقا كارثيا حول الاتجّاهات المستقبلية، لهذا لجأ الأفراد والجماعات إلى الاحتماء بهُويّاتهم لمنح الأمن الروحي والمعنى الأخلاقي لكينونتهم الوجودية، فبقدر ما يزداد نفوذ العولمة في حياتنا، بقدر ما يستيقظ الوعي بالهُويّات و التمايزات الثقافية.

في هذا الإطار يعتقد أمين معلوف في كتابه "**الهويات القاتلة**" أنّ الهُويّة مفهوم معقّد، فهي ليست معطى ثابتا، بل تتشكّل وتتحوّل باستمرار، والعولمة المتسارعة والتحوّلات الجذرية التي يعيشها العالم، أوجدت قلقا وجوديا قويًّا من الحاجة إلى الهُويّة، ولهذا« يجب التفكير بشكل مستعجل في مفهوم جديد للهُوية، وفي مقاربة جديدة للديناميات الهُويّاتية للخروج من مأزق الخيار الصعب، بين التأكيد المهووس للهُوية، وفقدان أيّ إحساس بها، ومن هنا تأتي ضرورة تشجيع بروز هوية تجمع كلّ الانتماءات وفي داخلها يكون الانتماء إلى الجماعة الإنسانية، هو الانتماء الرئيسي لكلّ البشر، لكن دون أن يؤدي ذلك إلى إقصاء الانتماءات المتعدّدة الخاصة بكلّ شعب وفرد». [1]

---

[1]– أمين معلوف –**الهويات القاتلة**– تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص37.

إنّ الهُويّة نتاج الفعل الإنساني، والإرادة الإنسانية وما يتّصل بهما من تفاعلات وتحوّلات، ولقد أصبحت اليوم الحاجة مُلحّة لإعادة النظر في مفهوم الهُويّة؛ إذ لم يعد مُمكنا النظر إليها كمعطى قبلي حتمي ومُكتمل يحدّد صيرورة الإنسانية، بل هي منفتحة على فضاءات ومرجعيات متعدّدة.

يَشهدُ الفكر المعاصر تحوّلات كبرى،« تقدَحُ في ذهنه فكرة الاتّصال بالمعلوماتية والارتقاء بالوضع، ضمن استراتيجية ،تحفظ سمات الذات من الانصياع لكلّ ما يقدمّه الآخر، هذا الآخر الحاضر في المجال العام للهُويّة، ولذلك فإنّه يُمثّل وبشكل مفارق أحيانا موضوع إعزاء ومصدر حذر وحيطة في نفس الآن». [1]

لقد لعبت المرجعيات الفكرية التي تستند عليها الذات في تشكيل منظورها إلى الآخر، دورا كبيرا في تحديد طبيعة الرؤية، ولعلّ هذا ما أشار إليه ميشيل فوكو **Michel Foucault** بقوله «ليس هناك نظرية في الذات، كما أنّه ليس هناك نظرية في الخطاب أو في السلطة والمعرفة، وإنّما هناك مفاهيم تتشكّل عبر التاريخ». [2]

ب- الهوية وتحدّيات الانتماء الديني والمذهبي :

إنّ الهُويّة وعيٌ بالذات الاجتماعية والثقافية، وهي ليست ثابتة وإنّما تتحوّل وتتغير وفقا للمتغيرات في الواقع الاجتماعي، بل أعمق من هذا داخل كلّ هُويّة هُويات متعدّدة، ذوات مستويات متباينة، فهي ليست معطى ثابت بل متغيرة وفق صيرورة التحوّل، فالهُوية عموما تتشكّل عبر التاريخ نتيجة استجابة مَرنَة لتحوّل الأوضاع الاجتماعية والتاريخية، «إنّ الهُوية بما هي نتاج تاريخ، ومكوّن له منحوتة كما لو كانت ذاتها والآخر الذي يمثل أمامها، إنّ الذات ومنذ الأمد مسكونة بالغيرية في (الذات عينها) هي (الآخر) ممّا يحملنا على القول أن الحياة سرد أو هي للسرد، فلا تتّحقق الهُويّة إلاّ

[1]- نور الدين أفاية-**الغرب المتخيل: صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط**-المركز الثقافي العربي ، بيروت/ البيضاء،2000ص54

[2]-Michel Foucault- **le retour de la morale**- les nouvelles littéraires, du 28 juin, 5juillet 1984 P41.

بالتأليف السردي، حيث يتشكّل الفرد والجماعة معا في هويتهما، من خلال الاستغراق في السرديات والحكايات التي تصير بالنسبة لهما بمثابة تاريخها الفعلي». [1]

حين نقول الهُويّة، فإنّنا لا نشير إلى بِنية مُغلقة مهما حاولنا، بل إلى« أثر متكوّن من معاني، ورموز وسياق ثقافي وتأويلات، جارية كلّها في التاريخ وفي المتخيّل بواسطة اللغة، إذن تكوين الهُويّة من هذا المنظور فاعلية سردية، إنّها هُويّة تفترض السرد بتشكيله التاريخي و التخييلي في عملية جدلية تومئ بإعادة تشكيل الفعل حكيا(...) إنّ الذات التي تتعين في التاريخ وجودا وفعلا، تتحقّق في السردية رمزا وهُويّة» [2]، وبالتالي تقِفُ الذات أمام سبل ثلاث لإدراك هُويّتها، أولاها هُويّة موروثة جذورها اجتماعية، وثانيها مُكتسبة فعلها في واقعها، وثالثها هُويّة مأمولة وجودها لم يكتمل بعد.

استعاد خطاب الهُويّة تأمّل موضوع الأمّة، والمستقبل والإبداع والذاتية المستقلّة، في زمن ثقافي تتداخل فيه أزمنة الذات مع أزمنة الآخر، هي مساحة تلتقي فيها نظرة الذات إلى نفسها ونظرتُها إلى الآخر مع نظرة الآخر إليها، في فضاء من الوقائع والتخيُّلات والتأويلات والمقاصد القبلية، في سياق اجتماعي ثقافي مرّكب، فوجود الآخر يُحرّض على التفكير بالهوية باستمرار.

«لا شكّ أنّ التحوّلات الجارية على الساحة العربية أججّت في الضمائر والخيالات فكرة الآخر الأجنبي، البراني الذي يُخطِّطُ من أمكنة مجهولة ومنذ أزمنة غير معلومة، للإطاحة بالأنظمة و إعادة رسم الخريطة الجيوسياسية والاستراتيجية للعرب،(...) إنّه مَنطِقُ المؤامرة المعروف، المبنِي على خطاب التهويل والتخويف». [3]

لقد وقع الكثير من الباحثين في آفة التعميم؛ بغضّ النظر عن انتمائهم الدّيني والعرقي والفكري والجنسي، حين درسوا الآخر فسقطوا في مزالق فكرية تتبنّى فكرا إقصائيا، يعلي شأن الذات ويحتقر الآخر، عندئذ حاصرتهم جدران التعصّب التي تنفي "الأنا" قدر ما تنفي الآخر.

---

[1]– بول ريكور –**الهوية والسرد**– تأليف: حاتم الورفلي- دار التنوير، بيروت، 2009، ص35.

[2]– المرجع نفسه،، ص58.

[3]– محمد شوقي الزين–**الذات والآخر ،تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع**–دار الأمان الرباط ،منشورات الاختلاف، ط1 2012ص203.

هكذا يبدو خطاب الهُويّة « خطابا مُتشابكًا (...) تتحدَّدُ الهُويّة على الجملة، في ذات الوقت بخواص موضوعية، انطلاقا من علامات متعيّنة وعناصر ذاتية، تُحيل إلى تمثّلات الذات لذاتها وعلاقتها المتداخلة مع الآخر المقابل لها. مثل هذه المحدّدات بعضُها ثابتٌ مستقرٌ على حاله، وبعضها الآخر يستطيع التغيّر والتبدّل. بهذه الخواص الثابتة والمتغيّرة في فضاء الزمن، تحتفظُ الذات بوعيها الخاص وحدة واستمراراً لكليّتها كما يدركها الآخر بما هي كائنة لحظة التعرّف عليها رغم التغيّر الدائم والثبات الحاصل: هكذا تكون الحياة اتّصالا وانفصالا، أحداثا ورؤى لها أن تنحت للذات مسارات مختلفة». [1]

يُقدِّم أمين معلوف في أطروحته الفكرية" **الهُويّات القاتلة**"، قراءة -أرادها مختلفة- لواقع العلاقة بين الذات العربية والآخر الغربي، مُتلمِّسًا عُمق الإشكالية الفكرية المعقّدة، مُعيدا التفكير في أسئلة الهُويّة والاختلاف، الذات والآخر ، العالم العربي الإسلامي و أوروبا المسيحية ، فالعلاقة مع الغرب لا تزال تُشكّلُ في نظره مأزقا للفكر العربي الإسلامي.

إنّ «التفكير في إلحاح أسئلة الهُويّة، والتنوّع اللافت في صيغها والتكرار الدال للعناصر الثابتة من صفاتها، يزيد اليقين بتشعُّب أزمة هذه الهُويّة وتعقّدها؛ لهذا أضحى لزاما على المفكّر العربي اكتشاف المستويات المعرفية لهذا التشعّب والتعقّد في سياقاته، التي تصوغ وعينا بالقدر الذي يصوغها ،خصوصا من منظور الصلة المتبادلة بين هذه السياقات والفكر الأدبي والنقدي، ولا يقلّ إلحاح السؤال عن نظرية عربية في النقد الأدبي أو عن خصائص قومية للإبداع العربي، عن إلحاح غيرهما من أسئلة الهُويّة في هذا المجال أو ذاك من مجالات المعرفة وعلاقات إنتاجها» [2]

وأيا كانت الصّفةُ القومية أو الدينية أو السياسية، المقترنة بالهُويّة في هذا النوع من الأسئلة؛ تبقى الهُويّة فيض متجدّدٌ، لا يمنعه ثبات نواته من إمكانية التفاعل مع الواقع المتغيّر، بفعل تجارب الذات اليومية. «وبذلك تظلّ الهُويّة مشروعا يطلب دومًا، التأسيس وليست هناك نقطة ما يكتمل عندها إنجاز، كما أنّ تحقيقها على نحو تام ليس ممكنا فالكمال شيء تقاربه ولا نستحوذ عليه» [3]

[1]–بول ريكور –**الهوية والسرد**– حاتم الورفلي– دار التنوير، بيروت، 2009، ص24.

[2]– جابر عصفور –**الهوية الثقافية والنقد الأدبي**– دار الشروق القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص365.

[3]– بول ريكور –**الهوية والسرد**– تأليف حاتم الورفلي(سبق ذكره)، ص30.

وبالتالي لا يمكننا تناول موضوع الهُويّة بمعزل عن جملة من المسائل المتداخلة وعن جملة من التأثيرات الداخلية والخارجية.

يتساءل أمين معلوف في الفصل الثالث من أطروحته المعنون ب"زمن القبائل الكونية"؛ عن الدواعي والأسباب التي تُؤدّي إلى تنامي النزعة الدينية المتطرّفة، فلقد لقي التعصّب الديني اهتماما كبيرا بسبب دوره اللافت في تعزيز الاتّجاهات السلبية، ويوعز هذا الانحراف على المستوى العقائدي إلى الأزمات التي أصابت النموذج العربي، والمآزق الحضارية التي تعاني منها مجتمعات العالم الثالث، والتحوُّلات الاقتصادية والثقافية والفكرية التي تبنّاها النظام العالمي الجديد.

هذه الوتيرة السريعة للعلوم والمعارف، دفعت بالبعض لتأكيد اختلافه والدّفاع عن عناصر هُويّته، ومن هذا المنطلق يُفسّر معلوف الظاهرة الجديدة في المجتمعات والتي سمّاها "بزمن القبائل الكوكبية" ، إذ يرى أن المجموعات الدينية والعرقية في تصنيفها عبارة عن" قبائل" ، وفي سرعة تسويق أفكارها ومبادئها "كوكبية" أو كونية.

لا يُنكر أمين معلوف حقيقة الانتماء الديني والعقائدي ، بل يُنكر النزعة المتطرّفة والمتشدّدة في تعاطيه، محاولا اكتشاف العناصر المتصلّبة و إبراز أوهامها، إذ يقول:« لا أحلم بعالم لا مكان فيه للدين، بل بعالم تنفصل فيه الحاجة إلى الروحانية عن الحاجة إلى الانتماء، عالم لن يشعر فيه الإنسان بالحاجة إلى الانخراط في جمهرة إخوانه في الدين مع تمسّكه المحتمل بمعتقدات وعبادات وقيم أخلاقية مستوحاة من كتاب مقدّس، عالم لا يكون فيه الدين لُحمةً للمجموعات الإثنية المتناحرة، ولا يكفي فصل الدين عن الدولة بل يجب كذلك فصل الديني عن الانتمائي ، فإذا ما أردنا تحديدا ألا يستمر هذا الخلط في تأجيج التطرّف والإرهاب والحروب الإثنية، يجب العمل على إشباع الحاجة إلى تأكيد الهوية بصورة أخرى ». [1]

طُرح سؤال الهُويّة في التاريخ العربي الحديث والمعاصر ولا يزال، «وسيبقى يطرح بصيغتين متباينتين يجوز التعبير عنهما مجازيا "بالصوت والصدى" أو الفعل ورد الفعل، إحدى هاتين الصيغتين كانت محور

---

[1]– أمين معلوف –**الهويات القاتلة**– تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص136.

الخطاب النهضوي العقلاني المتّجه إلى المستقبل، الخطاب المحفّز على التحرّك، الخطاب الفعّال المساهم في صناعة التاريخ من موقع قوة، والسِّمة الثانية كانت ولا تزال محور الفكر المهزوم والانهزامي، فكر يستند إلى التسويغ والتبرير والفرار إلى الماضي والاحتماء بمحطاته المضيئة، والتغنّي بأمجاده والدفاع الوهمي عن الذات». [1]

إذا كان خطاب الهُويّة الأسمى، يشكّل مصدرا من مصادر التعصّب والتعسّف تجاه الآخرين، فإنّه في الوقت ذاته مدعاة للمباهاة والتّيه، ومنبع لا ينضب لإرضاء الذات لدى أصحابه، يضعنا هذا التناقض أمام خيارين، مواجهة هذا الخطاب وتفنيد دعائمه وركائزه، بقصد الحدّ من تدفّق تيار التعصّب المتمركز فيه، أو التعامل معه في إطار من الشكّ دون تعمّد إرباكه والقضاء عليه.

لذلك يرى علي حرب في كتابه "حديث النهايات" أهمية «إخضاع خطاب الهُويّة للنقد، من أجل التحرّر من العوائق التي تشلّ الطاقة، وتولّد العجز والإخفاق، وذلك في رأيه يحتاج إلى تغيير نمط التعامل مه هُوياتنا بحيث يُمكننا أن نقيم مع الأصول والثوابت علاقة متحركة وتحويلية تتُيح لنا أن نتغيّر عمّا نحن عليه عبر إنتاج الحقائق وخلق الوقائع، بهذا المعنى نحن نحتاج إلى الدفاع عن هويتنا بقدر ما نحتاج إلى عمل منتج نتجدد به بقدر ما تزداد تجدّرا » [2]

وبهذا تصبح الطريقة المثلى للحفاظ على الهُويّة في رأي علي حرب، هي امتلاك القدرة على نقدها وتجاوزها والتحرّر من تابوهاتها* ؛باتجاه التحام أوثق بمعطيات العصر والزمان، وإسهام أنشط في فاعلياته، وبالمقابل يُصبح التمسّك المتبتّل بالماضي مدخلا للفناء وحُكما بالبقاء خارج التاريخ.

---

(1)–خلف بشير –**سؤال الهوية وصدمة العولمة**– العولمة وتطورات العالم المعاصر، الحوار المتمدن، العدد: 1616، 2006/07/19، موقع ويب عربي، الحوار المتمدن مؤسسة مجتمع مدني تعني بقضايا الثقافة والإعلام.

(2)–علي حرب –**حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية** – المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، 2000، ص24-25.

*– **نظرية التابو**: شهدت كلمة تابو توسُّعا مهما وفاعلا في الدراسات الإنسانية والنفسية والاجتماعية، بكونها نسقًا معرفياً أسهم في تحديد هُويّات مؤسّسية وكشف ملامحها ،وتحديدا مؤسسات السلطة والقمع. راجع: كتاب **الآخر في الثقافة العربية من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين،** لحسن العودات، دار الساقي بيروت لبنان. ط1، 2010 **ص270**. اتّفق أغلب الباحثين الأنتروبولوجيين على أنّ" **التابو**" كلمة بولينيزية ، اكتشفها مُكتشفوا أمريكا الأوائل من الأوربيين، من الذين كان عليهم أن يتصلوا بالهنود الحمر لمعرفتهم ، ومعرفة ثقافتهم ولغتهم، ويرى شوقي عبد الحكيم أنّ أوّل من عرّفها هو كابتن كوك في القرن السابع عشر. وهي تنطق في لغة جزر هايتي Taboo. ومنذ ذلك الحين يبدو أنّها شهدت حضورها في اللغات الأوربية، وتداولها كتّاب عصر التنوير في القرن الثامن عشر ومنهم جان جاك روسو. كلمة" **تابو**" هي الكلمة المرادفة لكلمة "المحرم" في اللغة العربية،=

في سياق الإحاطة بمفهوم الهُويّة الواسع يصل **أمين معلوف** إلى آخر محطّة من أطروحته" الهويات القاتلة" التي انتقى لها عنوان" **ترويض الفهد**"، ولا نحتاج إلى عناء كبير لإدراك أنّ المقصود بالفهد هي الهُويّة، ولقد برّر معلوف هذا الانتقاء في التسمية بقوله: «كدت أن أضع لهذه الدراسة عنوانا مزدوجا: الهُويّات القاتلة أو ما السبيل لترويض الفهد. لماذا الفهد؟ لأنّه يقتل إذا تعرّض للاضطهاد، ويقتل إذا سنحت له الفرصة، والأسوأ هو إطلاق سراحه بعد إصابته، ولأنّه قابل للترويض تحديدا». [1] يكشف هذا القول عن وجهة نظر معلوف فيما يتعلّق بحركية الهُويّة، إذ يرفض تيار تقديسها، في حين يُقرُّ حقّ الهُويّات المقهورة في المقاومة، ضدّ الدّمج القسري والتذويب، كما يدعو إلى ضرورة الاعتراف بضرورة الاختلاف والتنوّع، لكي لا تبقى الهُويّة ساكنة جامدة ، فهي في نظره قابلة للحركة والتحوّل والامتصاص.

صفوة القول: ينشأ الميل إلى اختيار أو تكوين **هُويّة** ما؛ بدافع البحث عن **الانتماء** والاعتراف ضمن الجماعة، فتصبح الهُويّة بوصفها انتماء وملاذا؛ حاجة مُلحّة من الأفراد والجماعات، في حيّز ذي طابع مُحتدم صراعيٍّ، ضاجٍّ بالتنوّع .

بقراءة سريعة لخرائط النزاعات والصراعات في العالم، نُدرك بلا عناء أنّ معظمها نتاج سوء الفهم والقراءة للآخر، وسوء التقدير للذات والآخر، في هذا السياق يكون «**صراع الهُوياّت** هو صراع تأويلات وسرديات، قبل أن يكون منازعات سياسية أو عرقية، إنّه صراع ناشئ في ميدان تتحرّك فيه السلطة المنشبكة بالمعرفة». [2]

مع ظهور العولمة التي دشّنت عصر السماوات المفتوحة وتقارب أصقاع العالم، أخذ العالم العربي يواجه مخاطر متعدّدة على كافة الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية، ومن أبرز هذه المخاطر على

=والمحرّم تحريما جازما، وأقلّها معنى إلى جانب" الحرام" و "المحرّم"كلمة" ممنوع" المتداولة والمشاعة في العصر الحديث، ولكنّها أيضا ممنوعة منعا باتاً. راجع كتاب: أحمد ياسين السليماني **التجلّيات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر**، دار الزمان للطباعة والنشر ط1، 2009،ص37

[1]– أمين معلوف –**الهويات القاتلة**– تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص136.

[2]–علي حرب –**حديث النهايات**– فتوحات العولمة ومأزق الهوية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، 2000، ص22.

الصعيد الثقافي ما يسميه "سيرج لاتوش «بخطر التنميط، المتمثّل في محاولات الإلحاق الثقافي بالمركز الغربي، وذلك عن طريق ما يُسمّيه بـ التحويل عبر القومي للثقافة». [1]

بما يعني خلق مُرتكزات ثقافية عالمية المظهر، غربية المنطلق، تُبرز نظامها القائم على القوّة واختراق الخصوصيات، عن طريق ترويج فكرة صدام الحضارات، ومحاولة إزاحة الحضارات التقليدية والقديمة لصالح حضارة الغرب باعتبارها حضارة العالم العولمي،«كما أنّه هناك أصوات تعالت نبرتُها في مسعَى واضح لنقد ومهاجمة فكرة الهُويّة الثقافية القومية و الوطنية، بالتأكيد على ما يسمى بـ "أوهام الهوية"» [2] ومن المثير للجدل، أن تظهر هذه الدعوات في الوقت ذاته الذي يتمُّ فيه السعي من قبل ذات الدوائر إلى إذكاء النّعرات، وإحياء الهُويّات الصغرى والأصوليات الدينية والعرقية.

إنّ الحضارات التقليدية تجتاز اليوم أزمة الهُويّة ذاتها، وهذه الأزمة متّصلة بالانقلابات الكبرى التي ولّدتها عبر العصور الحضارة الحديثة، فالعالم بتداخله وتقاربه، وتطوُّر الأدوات الناقلة للحضارات والثقافات، جعل أمر الثقافة الخاصة أمرا غير خاص، إذ لم يعد من الصعب الاطّلاع على خصوصيات الشعوب وفهمهم، وتبنّي نماذج من ثقافتهم، أو فهمها ومعرفة ما تنطوي عليه عن مَعانٍ، والعكس كذلك والمتمثّل في التخلُّص من المكوّنات الثقافية وإرباك الانتماءات لدى الشعوب.

ترتكز الهُويّة في جوهرها إلى متغيّرات تاريخية وأيديولوجية وسياسية واجتماعية وثقافية، لا تستند في صميمها إلى أساس طائفي أو عرقي أو شوفيني، وإنّما تمتح من مكونات ثقافية إنسانية، وهي بالاستناد إلى ذلك دائمة الحركة غير ثابتة ومتحوّلة في ارتباطها بصيرورة التاريخ، فهي «مُعطى من الآخرين وانعكاس ظاهر وكامن لمواقفنا منهم وردود فعلنا عليهم» [3]

وإذا كان الأمر على هذا النحو؛« فإنّ الهّوية تتحدّد بين الذاكرة والوعي، والتصوّرات والشكّ، وتنبثق في إطار سردية مُخترعة هي نتاج تذكر وتأويلات قابلة للأخذ والردّ، وخطاب يتأسّس بوحي مرجعيات متباينة بصدقيتها، وبواسطة لغة طابعها المخاتلة والانزلاق، وعبر مرشّحات ثقافية من

[1]–سيرج لاتوش–**تغريب العالم**– بحث حول دلالة ومغزى وحدود تنميط العالم ترجمة: خليل كلفت، دار العالم الثالث القاهرة، 1992، ص22.

[2]–ينظر: جان فرانسوا بايار –**أوهام الهوية**– تر: حليم طوسون، دار العالم الثالث القاهرة، 1997، ص9.

[3]–درويش محمود –**في انتظار العائدين**– الديوان، دار العودة بيروت، المجلّد الأوّل، 1977، ص12.

العسير وصفها بالحيادية، وبالتالي يعزّ الحوار ويقع سوء التفاهم، ويتماهى الأفراد داخل جماعاتهم، بتصاعد متزايد للنزاعات الانشطارية الانفصالية. » [1]

وفي ظلّ مفهوم صراع الحضارات لـ صموئيل هنتجتون **Samuel Huntington** وفكرة نهاية التاريخ لـ "افرانسيس فوكوياما" **Francis Fukuyama** والقرية الكونية ذات الطابع الغربي في ظلّ العولمة، تزايد انشطار العالم ومعه الهُويّات والانتماءات، ولا تزال العلاقة مع الغرب الإشكال الأساس الذي يواجه الثقافة العربية.

إنّها الثنائية الجدلية "الأنا والآخر" وصدمة اللقاء مع الغرب، لقد صارت هاته الجدلية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، أكثر تعقيدا حين خرجت أقلام المفكّرين في العالم كلّه لتبحث في قلق الهُويّة، وقلق التموقُع إزاء الذات وإزاء الآخرين، لقد أحدثت الهزّات الحضارية العميقة أزمة ثقة بين الذات العربية والآخر الغربي.

«إذا كانت الهُوية رهان صراع اجتماعي، فإنّه ليس لكلّ المجموعات القدرة على التسمية والتصنيف والتعريف نفسها، إنّ التمسّك باعتبار الهُويّة أحادية المبنى، ومحاولة اختزالها في تعريف بسيط ونقي؛ يحول دون فهم ظواهر الهُويّة المختلفة الكثيرة التواتر في كلّ المجتمعات، لقد تفاعلت أقلام عديدة مع هذا البعد وأنتجت دراسات حذّرت فيها من الهيمنة التي تمارسها النماذج المستبدّة بفعل التراتب القهري، ناظرة إليها بوصفها خطرا على الذات الثقافية وتدميرا لتطويرها. »[2].

إنّ النظر إلى الهُويّة من خلال بُعدها الفـردي، يقود إلى القــول « بوجود كائن مُطلق غير متغير في الزمان، مع ما يعنيه هذا الموقف من ملابسات، أمّا القول في حالة النظر إليها من جهة دلالتها الاجتماعية، فإنّ الإشكال يصبح على درجة أعقد، إذ من المستحيل أن يكون أفراد مجموعة ما متماثلين كليا، وبالتالي يتقاطعون حول الهُويّة نفسها»[3].

[1]–إبراهيم حيدر –**العولمة وجدل الهوية الثقافية**– عالم الفكر المجلد (28) عدد (2)، أكتوبر / ديسمبر 1999، ص98.

[2]–عزيز مشواط –**أزمة الهوية في العالم العربي**– أزمة معنى ام أزمة حضارة **متاح على شبكة الإنترنيت**: http://fajrpresse.com/

[3]–رشيد عمارة ياس الزيدي –**أزمة الهوية العراقية في ظلّ الاحتلال**– المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 14، 2007، ص11.

فالخطاب الكوني لا يؤمن بالنظرة الأحادية، لأنّه يُقيم درجات الوعي على ثقافة عالمية، مدارها الثاقف الإنساني المؤسّس على التفاعل والتكامل في بناء التطور الإنساني،« فلا يكون التصدّي لحركات المدّ الثقافي بالانقطاع عنها، بل يفرض تشكيل وعيٍ قادر على المشاركة، بخطاب مواجهة متبصّر، مُؤسَّس على مرجعيات صلبة بطريقة تكثف التفاعل مع الآخر. إنّ أكثر الهُويّات محافظة وتديّنا وأصالة، لا تستطيع إلاّ أن تخضع لدرجات معينة من العولمة والعلمنة والتحديث، في عالم اليوم لا توجد مناطق معزولة أو نائية وبعيدة عن تأثيرات الغريب، الآتية من خارج هذه الثقافة لذلك قد يكون السؤال ليس كيف نقاوم العولمة ونحمي أنفسنا منها، ولكن كيف نعيش عالمنا الراهن بواقعية ودون تناقضات وتأزم وبلا إحساس بعقدة نقص أو خوف». [1]

غير أن مشكلة حوار الثقافات، تبدو على وجه الخصوص في أنّه لم يتبلور بعد نهج لإجراء ولم تتحدّد معايير موضوعية لاختيار مشكلات الحوار، إنّ بناء الخطاب الثقافي على مبدأ الحوار والتفاعل، يقتضي إظهار القواعد الكلية في الثقافات الإنسانية على اختلاف مشاربها، وإقصاء نزعات التمركز حول الذات، هذه النزعات التي تجعل الخطاب يتحرّك في دائرة مغلقة لا يكاد يفارقها.

إنّ الجهد الإرادي الواعي لتخطّي المسافات والحواجز الثقافية، هو بالتّحديد ما يتُيح إمكان معرفة المجتمعات والثقافات الأخرى، وفق منهجية المحاورة والتفاعل الجاد بين "الذات والآخر" «إنّ الاختلاف الحضاري، والتعدُّد القيمي والتنوّع الثقافي القائم حاليا في العالم سيظلّ قائما، بل ربّما أنّ العالم سيزداد تنوّعا ثقافيا وحضاريا وقيميا في ظلّ العولمة، وليس الهدف من العولمة العدوان على سائر الثقافات أو هدر السيادة الثقافية، أو ضرب الهُويّة الوطنية للشعوب، أو طمس خصوصياتها الحضارية، فالانتماءات الوطنية والهويات الثقافية والخصوصيات الحضارية كانت قائمة وستظّل باقية خلال العولمة وبعدها.» [2]

إنّ المراجعة التاريخية لمسار تشكّل الهُويّة الأوروبية يدرك «الاختزال الذي اصطبغت به صورة الثنائية الجدلية "الأنا والآخر"، القائمة على عقد الدونية والفوقية، طرح مؤسّس على فكرة إقصاء الفكر

[1]–إبراهيم حيدر –**العولمة وجدل الهوية الثقافية**– عالم الفكر المجلد (28) عدد (2)، أكتوبر / ديسمبر 1999، ص104.

[2]–عبد الله عبد الخالق –**العولمة جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها**– عالم الفكر المجلد (28) عدد (2)، أكتوبر/ ديسمبر 1999، ص46.

العربي من الشراكة في الحداثة الغربية، بحجة عدم إسهامه فيها بتاتا.» [1]في قراءة أحادية ومركزية، لفهم الذات والآخرين.

ارتبطت المركزية الغربية «بنظرية التأصيل العرقي، التي تتمثّل في ترسيخ الاختلاف بين الأعراق اجتماعيا وثقافيا، وهذا ما يدعو إلى الادّعاء بالتميّز العرقي ونقاء الأصول، وبالتالي ممارسة النظرة الدونية على باقي الجماعات العرقية، فالقوة والهيمنة والسيطرة والتوسّع، تخلق عند الجماعات العرقية القائمة بها، إحساسا بالتفوّق والتفرّد والتميّز والاستعلاء والترفّع، بحيث تعمد أن تضع بينهما وبين الجماعات العرقية الأخرى حدودا فاصلة، تحول دون عملية الاندماج الحقيقي.» [2]

لقد سعى الآخر الأوروبي إلى تجسيد وهم المركزية المتعالية، واعتبار التاريخ الغربي نتاج تميّز الرجل الأبيض، وأنّ الإغريق الشعب المتفرّد الذي أنجب الفلاسفة، واليونان مركز الحداثة الأوروبي، ولقد أضحت فكرة المركز أسطورة للتعالي والتميّز، ورسم الحدود الجغرافية والثقافي.

«يرى مونتغومري واط أنّ أوروبا الوسيطة أفرزت ظاهرتين، لا يمكن لأيّ باحث جاد أن يتعامل معها بلامبالاة، تتمثّل الأولى في الصورة الشائهة تماما التي ولدتها أوروبا عن الإسلام، وتبرز الثانية في التجدّر الهائل الذي تمكنت الأيديولوجية الصليبية من ترسيخه في قلوب الأوروبيين وعقولهم عن الذات وعن الآخر (...) وإنّ النظرة الغربية للعرب والمسلمين إذ كانت قد تأسست مقدماتها مع الظاهرة الصليبية فإنّ الصور النمطية المكونة لها ما زالت تعتقل داخل المتخيل الغربي الراهن بكيفيات مختلفة.» [3]

إنّ المدوّنات الاستشراقية التي نشطت في القرنين **18** الثامن عشر والتاسع عشر، قدّمت صُورا اختزالية عن الشرق ثقافة ومجتمعا، صورة توافق الرؤية التي ينتظرها الغربيون، وتستجيب لتصوراتهم النمطية عنه، «لقد أسقطت فلسفة التاريخ الغربية، دلالات جاهزة على حملات الاستكشاف والاستيطان، واعتبرتها تنويرية لتقدّم بذلك تفسيرا يوافق منظورها، ويطمس الدوافع الحقيقية ويستبعدها

---

[1]–نصر الدين بن غنيسة –**عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة**– دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف ط1،2012 ص46.

[2]– عبد الله إبراهيم –**المركزية الغربية، إشكالية التكوين والتمركز حول الذات**– المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء ، ط1، 1997/ ص231.

[3]– محمد نور الدين أفاية –**الغرب المتخيّل وصور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط**– المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص127.

لقد حاولت الدراسات الاستشراقية جعل الشرق يعيش ضمن قدر لا فكاك منه، تحاصره النظرة الدونية من الآخر الغربي، نظرة قائمة على التمييز الحضاري والعنصري، وليد النظرة الشوفينية.» (1)

لقد انطلق الغرب الذي تبنى الفكر الاستعماري، من جملة من الثوابت التي تجعل المختلف نقيضا له، وبذلك «تعزّزت ولا تزال المركزية الغربية، التي تعلن هُويّة ضيقة الملامح، تفرّغ الحوار مع المختلف من معناه وتختزله في معنى الاستيلاء، الذي يحلّ محلّ التفاعل المطلوب ممّا جعل حركة الآخر في أفق مرسوم، تبعا لتصوراته ومصالحه، وهذا التعبير الواضح عن التمركز أشاعته المؤسسات، والمناهج وطرز الحياة وتعميم النماذج بالقوّة (...) وبذلك أختزل الحوار بين الغربي والشرقي إلى إمكانية وحيدة هي التبعية»(2).لقد انتشر هذا التمايز بفضل فلسفة الذات الغربية التي قامت على أسس كوجيطو**cogito** " ديكارت **René Descartes** «الذي جعل وجود الأنا سابقا على أيّ وجود آخر، وبهذا تصبح علاقة التغاير، علاقة بين الأنا والآخر، لا علاقة آخر بالأنا.» (3)

ترجع سيادة الثنائية الأولى (الأنا والآخر) بدل الثانية (الآخر كآخر) إلى كون «الأنا في العقل الغربي الديكارتي تستبطن لا شعوريا فكرة السيطرة والتفوُّق، وهكذا من خلال تصوّر الأنا كمبدأ للسيطرة، يتحدّد موقع الآخر ودلالته ووظيفته في الفكر الأوروبي، أي بوصفه موضوعا للسيطرة. » (4)

إنّ النظرة الغربية الضيقة للآخر أسقطته في مزالق فكرية تتبنى فكرا إقصائيا، يعلي شأن الذات ويحقّر الآخر، «حيث عمدت إلى بناء سور تاريخي يفصلها عن بقية الثقافات الأخرى، ويحدّد خصوصيتها، التي تقضي كلّ العناصر الأجنبية التي ساهمت في بلورتها، لتتحوّل الأنا إلى ذات" والآخر إلى موضوع خارجي قابل للدراسة والفحص والملاحظة، ومن خلال هذه الطروحات الشوفينية، ما فتئ الغرب يعلن عن نفسه بأنّه واحد وحيد في مواجهة باقي العالم اللاامتميز».(5)

(1)–نصر الدين بن غنيسة –**عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة**– دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف ط1،2012 ص38.

(2)–عبد اللّه إبراهيم –**المركزية الغربية، إشكالية التكوين والتمركز حول الذات**–ص35.

(3)– محمد عابد الجابري –**الإسلام والغرب الأنا والآخر**– الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، 2000، ص15.

(4)–المرجع نفسه، ص17.

(5)– الشرقاوي عبد الكبير –**لقاء الرباط مع جاك دريدا، لغات و تفككات في الثقافة العربية**– دار توبقال للنشر الدار البيضاء، 1998، ص18.

عاد الجدل في الغرب حول الهُويّة إلى الواجهة العلمية، إذ أصبح في قلب المحاولات التي تبحث في التغيّرات الاجتماعية الحالية، متوجّها نحو الهُوية كوعاء معرفي لاستيعاب التحوّلات الحضارية.

«إنّ قراءة متأنّية للخارطة الغربية من وجهة نظر هُويّاتية، تحيلنا على حالة الارتجاج التي أصابت مفهوم الوطن، الأمّة من خلال تصاعد المطالب الهُوياتية في أوروبا، وما إن بدأ بالانتشار مفهوم التعدّدية الثقافية والعرقية، التي تستند في دلالتها على مفهوم الإثنية القائم على الشعور بالانتماء العرقي، كخاصية لا يمكن استئصالها من ذاكرة الفرد والجماعة حتّى بدأت الأقليات الأوروبية، تنظر إلى خصوصياتها، نظرة تستدعي ليس فقط الاعتراف بها بل تحقّقها في أرض الواقع كمعطى جديد من شأنه أن يعيد النظر في مفهوم المواطنة»[1]

يواجه الغرب اليوم مأزق الفجوة الكبيرة بين النظرية وتطبيقها، بين صوغ المبادئ وتجسيدها، شأنه في ذلك مثل كلّ العالم الأقلّ نموا وحداثة، فعنصرية الغرب تجّاه المجتمعات الأخرى في تزايد مستمر، رغم ما يدّعيه من حرية الفكر و الديموقراطية في تعامله مع الشعوب.

لقد انتقد **إدوارد سعيد** « افتقاد الباحث الغربي في دراسته لثقافة الآخر، شرطين من شروط المعرفة العلمية الأوّل هو الإحساس بالمسؤولية تجاه الثقافة أو الشعب موضوع الدراسة، والثاني الموضوعية، فهو يتأثر بما هو غير علمي ،كالعواطف والعادات والتقاليد والقيم التي تربّى عليها، لهذا لا يمكنه أن يقارب دراسته للشرق أو الإسلام إلاّ من موقع الهيمنة والإقصاء فيُسهِمُ من دون وعي منه في تعزيز ثقافة الكراهية، وينسى واجبه العلمي والأخلاقي في الحيادية» [2]، ليقع في آفة التعميم والأحكام الجزافية، وبذلك تنفي المعرفة والفهم، لتفسح المجال لسلطة الهيمنة على ثقافة الآخر وهويته.

إنّ صور التخلُّف الداخلية، بالإضافة إلى صور الاستغلال الخارجي و أسلوب التبعية؛ الذي نلحظ زحفه الآن علينا بدأب وتخطيط؛ تتهدّد جميعها الهُويّة العربية، وعليه «فإنّ تاريخ تماسك الهُوية

(1)-نصر الدين بن غنيسة –**عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة**– منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، /2012م، ص43.

(2)- ينظر: إدوارد سعيد –برنار لويس– **الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية**– دار الجيل بيروت، ط1، 1994، ص126-127

العربية، هو تاريخ الصراع بين العوامل الفعالة فيه، والعوامل المناقضة، وهي وعي في التصدّي للقوى المضادة لها، سواء الديكتاتورية والاستبداد أو التبعية أو القهر السياسي، أو غياب الحرية».[1]

ونافلة القول: الهُويّة ليست حبيسة اللحظة التاريخية، ولا هي ماضٍ وتراث فحسب؛ إنّما تمتّدٌ مع التاريخ وفيه، «وما دامت الرغبة الإنسانية في إثبات الذات، مُتواصلة مع الزمن وتتجدّد مع اللحظة التاريخية في حركتيها، وتتفاعل معها، لتتكيّف معها الأنا في وجودها المتجدّد والمتطور الذي لا يعرف السكون، فإنّ الهُويّة هي الوجود الاجتماعي النشط، الفعّال المتجدّد المبدع، فهذه أصالته، وهكذا تزدهر الأنا الاجتماعية أو الهُويّة، ومع التطور الاجتماعي، وتغير الواقع، تنشأ ثقافة جديدة (...) صورة جديدة عن الذات والعالم (...) بنية جديدة للأنا الاجتماعية لا تنفي السابق لكنّها لا تعلوه (...) بينهما تراكب، اتصال وانفصال (...) وقطيعة معرفية تطورية.» [2]

رصد الطهطاوي أوّل رحالة مصري زار أوروبا في بداية عصر النهضة العربية **1826** في كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" مظاهر الحضارة الأوروبية شارحا بعض المظاهر التنظيمية، والعادات والتقاليد الفرنسية، كما أظهر الطهطاوي في كتابه التقابل بين "الأنا والآخر" في العلوم (علوم الدين وعلوم الدنيا)، فلقد تفوّقت "الأنا" في علوم الدين، في حين تفوق الآخر في علوم الدنيا، صاحب "الأنا" العلوم الشرعية، والآخر صاحب العلوم الدنيوية وإذا كان سبب قوة الآخر هو العلوم الدنيوية، فإن سبب ضعف الأنا- كما يشير حسن حنفي في دراسته المعنونة "بجدل الأنا والآخر دراسة في تخليص الإبريز في كتاب الطاهر لبيب صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه-أنّه ناجم عن ضياع العلوم الدنيوية من الذات العربية، كما يرى حسن حنفي أنّ كتاب الطهطاوي هو بحث في الآخر، وهو أيضا قراءة "الأنا" في مرآة الآخر، أي قراءة مصر في مرآة أوروبا، باعتبار الأنا هي مرجع تاريخي للآخر، وقد انبهر الطهطاوي بالغرب، وأعجب به، وكانت رحلته أوّل علاقة مثمرة بين الشرق والغرب في العصر الحديث.

---

[1]- عز الدين إسماعيل –**الهوية القومية في الأدب المعاصر**- معهد البحوث والدراسات العربية، 1999، ص340.

[2]- جلال شوقي –**الفكر العربي وسوسيولجيا الفشل**- مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 2002، ص25.

إنّه التغيير والتجدّد نحو وسط اجتماعي سياسي عصري، إذ لا يمكن ان تنمو الهُويةّ وتنضج في مناخ يفتقد الاطّراد الحضاري والإنساني بشكل عام، فالمطلوب هنا أن تتحوّل الهُويّة إلى حركة فاعلة تعمل على إنضاج العناصر الفعّالة، وتمنح المناعة المطلوبة لمواجهة تحديات هذه الحقبة العصية التي تعيشها أمتنا العربية.

إنّ هذه التوسّعات الحاصلة في بنية مصطلح الهُويّة، جعل منه مفهوما إشكاليا لا يمكن تحديد دلالته-كما ذهب إليه محمود أمين العالم-«إلاّ في إطار تحديد دلالات مصطلحات أربعة إحداهما الهوية وهي: الثقافة والحضارة والعولمة»(1) وبالتالي الحديث عن مفهوم الهُويّة «يتكرّس عمليا، ويتفاقم حضوره الفكري والثقافي والسياسي، وفقا لترابطه مع مصطلحات أخرى متداخلة تسهم في بنائه...»(2)؛ إذن في ضوء ما ورد من ارتباط الأدب بمفاهيم الهُويّة والثقافة والحضارة ،وعلاقة كلّ ذلك بالذات الإنسانية؛ لم تغب عن الفكر العربي المعاصر، التفاصيل الإشكالية لموضوع الهُويـّة، في ظروف الهيمنة، أو ظروف الاحتلال، وفي محاولات الآخر الغربي طمس هُويّة "الأنا" العربية.

إنّ الهُويّة كغيرها من المقولات الشائعة، في نصوصنا الفكرية وهواجسنا الوجودية،« تحظى برؤية ومعالجة تتأرجح بين النقد والمساءلة، عند من تغلب عليه إرادة المعرفة والرؤية الهادئة، وبين الدّفاع والمصادقة عند من تسيطر عليه النوازع النضالية، فمفهوم الهُويّة يتضمن درجة عالية من الصعوبة والتعقيد و المشاكلة لأنّه بالغ التنوع في دلالته، واصطلاحاته، وهذا ما ينفي التبسيطي والاختزالي الذي يتم تداوله لهذا المفهوم في الخطاب العربي المعاصر»(3)

تسبّب استعمال لفظ الهُويّة في خلط والتباس ،إذ «غالبا ما تفهم الهُويّة فهمًا مطلقا ومعزولا عن كلّ الظروف أو الشروط القائمة، وكأن الهُوية تعني أنّه من الواجب على الذات، أن تماثل ذاتها بمميزاتها عن الغير، تستلف من جهاز الملّة دلالة الهُوية التي تبثها في دساتيرها. إنّ الملّة تخضع اليوم إلى

(1)- ينظر: مقال محمود أمين العالم -**العولمة والهوية الثقافية**- مجموعة من الباحثين إشراف جابر عصفور المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 1998، ص375.

(2)- أحمد ياسين السليماني-**التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر**-دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع ،دمشق سوريا ،ط12009ص406.

(3)- محمد شوقي زين -**الذات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع**- دار الأمان منشورات الاختلاف، ص98.

تغيير خطير يتم بموجبها تحويلها شيئا فشيئا ودون تساؤل جذري عن صلاحية ذلك أو طرافته إلى أداة تاريخية»[1]

إنّ هذا القول دعوة إلى توسيع آفاق النظرة الذاتوية إلى مسألة الهُويّة، يدعو من خلالها فتحي المسكيني إلى قراءة الهُويّة ومساءلتها، قراءة متوازنة تُفضي إلى تصفيتها من الأوهام العقائدية والأيديولوجية بقوله: «إنّ قصدنا ليس بناء فهم علماني للملّة بل تحرير أفق للتفكير في الهوية يحاول رصد التحوّل التاريخي الجذري الذي لحق بمعنى الهوية الذي تتأسس عليه». [2]

لقد أفرز وهم خطر اندثار هُويّة "الأنا" وهُويّة "الآخر" -بفعل عولمة ترمي إلى إنتاج إنسان جديد دون ذاكرة- مواقف متناقضة، فبينما يدعو فريق إلى كبت الخصوصية الثقافية استسلاما لحتمية تاريخية لا فكاك منها، مُؤكّدا على أنّ العولمة جاءت لتُعلن عن نهاية التاريخ وسيادة النموذج الغربي الديمقراطي، وهي فرصة تاريخية تمنح للشعوب العربية الفرصة لتتحرّر من كلّ الهيمنات، يدعو فريق آخر إلى العضّ على الهوية بالنواجد وجعلها درعا لمواجهة الآخر، الذي لابدّ أن يكون معاديا فقط لأنّه مختلف عنّا.

إذن: «ليس من الغريب أن يظلّ تحديد الهُويّة نسبيا ملتبسا وذا إبدالات مفهومية منفتحة الحدود، وذلك عندما صارت الهُويّات غير يقينية، وصار من الصعب أن نعرف ذواتنا بالرجوع إلى انتماء أساسي، على ما يبدو إنّ الهُويّة استعملت وأُسيئ استعمالها في الصميم». [3]

أدّى التصوُّر الجديد لأسس الهُويّة إلى إحلال ثنائية جديدة محلّ الثنائية السابقة (التشابه والاختلاف) هي ثنائية الأنا والآخر، بحيث أفضى الاختلاف بين الأنا والآخر إلى إعادة طرح إشكالية الهُويّة من منظور جديد ومُتنامٍ، هو منظور قيم وحقوق الإنسان، وخاصة قيم المساواة والتسامح.

---

[1]- فتحي المسكيني -**الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**- دار الطليعة، بيروت، ط1، آب أغسطس 2001، ص17.

[2]-المرجع نفسه، ص17.

[3]- جين تومبكنز- **نقدا استجابة القارئ (من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية)**- ترجمة حسن ناظم، علي حاكم، مراجعة وتقديم محمد جواد حسن الموسوي، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 1999، ص217.

وهذا هو وجه الحوار الحضاري في تفادي الصّراع والمواجهة إنّ مأزق فكرة الصراع الحضاري هو افتراض وجود نوايا سلبية وتدميرية تستهدف الآخر «لقد صار من الشائع ربط الهُويّة بالماضي وبما تمّ إنجازه فيه، كما أصبح من المألوف ربطها بما هو ثابت لا يقبل التحوّل ولا يراد له أن يتحوّل حتى لا تندثر معالم ما يحفظ للذات استمرارها عبر الزمن. فلا تُدنّس أصالتها وصفاؤها بفعل تحديات الحاضر راهنا في مثول الآخر هنا وهناك، والهوية بهكذا معنى تعدو مرادفة للجمود على الحال، والتقوقع في الماضي انغلاقا، إنّ الهوية لا ترتبط بالماضي أكثر من ارتباطها بالمستقبل (...) إنّها اختلاف في خدمة الحضور». [1]

وبهذا المعنى فإنّ الهُويّة ليست مُطلقا يسبح في فضاء بلا هُويّة، وإنّما هي ذات إنسانية فردية أو جماعية، تنصهر في ذات ثقافية، تقوم على التعدّد والوحدة، وعلى التحوّل الدائم على محور ثبات، أو منظومة علاقات ثابتة ومتحوّلة كلما اتّسعت الهُويّة لتشمل أفرادا أكثر كانت أكثر تعقيدا وتشابكا وتركيبا، لأنّها تصبح أعمق دلالة على أفرادها، وأكثر تعبيرا عن رؤاهم، وأشدّ التصاقا بمصالحهم وغاياتهم الجمعية.

إنّ توزّع مفهوم الهُويّة في الفكر المعاصر عبر مسارات عدّة، بين هوية قومية وهوية دينية وهوية عرقية وطائفية، جعله معطى جاهزا داخل زمنية مقدّسة، لا تحتمل المساءلة تتمحور الهوية في نطاقاته الضيقة، لقد صارت «مسألة الهُويّة بعامة (...) تنطوي على صعوبة حاسمة ،طريقة معينة في الكلام (...) بلغت حدّ المرض الثقافي الذي يصعب علاجه، إنّ طريقتنا في الكلام حول أنفسنا برغم كلّ ما حقّقته الدولة الحقوقية الحديثة من علمنة صامتة أو علنية، عنيفة أو هادئة ما تزال أي الاحتكام إلى معيار مطلق يفصل بشكل حاد بين الذات والآخر، بينما في صلب الذات أو الأنا ما يصبو إلى التفاعل مع الآخر وتدافع عن حقّه في الوجود والاختلاف، وفي عمق "الآخر" ثمة قوى وإرادة للدفاع عن "الأنا" وعن حقّه في الحضور والمشاركة، فليس من الأجدى تعميق المسافة الثقافية والوجودية بين الأنا والآخر، وإنّما البحث في الأنا عن وجود غيرية قابعة في أعماقه، والتماس "الأنا" في الأبعاد

---

[1]– بول ريكور– **الهوية والسرد**– تأليف حاتم الورفلي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص30.

الجوانية للآخر، إنّ غياب الآخر أو إقصائه وسلبه حقّه في التعبير يجعل من صوت الذات ذي بعد واحد وبالتالي يصيب الهوية الاختزال والنقص والتردّد والهشاشة». [1]

يُوفِّر البحث في مسألة الهُويّة، فُرصا كبيرة لفهم العلاقة، بين أطياف المجتمع والشرائح التي يمثل كلٌّ منها نمطا حياتيا وثقافيا مختلفا، وهي قد تشكّل مدخلا ضروريا للتخطيط للنظام الاجتماعي، على نحو يسهل معه الاندماج، والتفاعل وإقامة الوحدة على قاعدة التنوع.

إنّ الميل إلى تكوين هُويّة ما، غالبا ما يكون بدافع البحث عن الاعتراف ضمن الجماعة أولا، إذ ينبغي للفرد التماثل معها- أي الجماعة- ليؤكّد انتماءه إليها، وقد يتعصّب الفرد لجماعته حين يشكّك بحقيقة انتمائه أو ولائه، وفيما إذا كان مستوفيا للصفات التي تؤهّله لامتلاك هذه الهُويّة، فيبدأ بالبحث من خلال ذاته عن دور فاعل يمكن تأديته في المجتمع، يمدّه بالإشباع والاستقرار النفسيين.

يمتلك الشخص بطبيعة الحال عدة خصائص ومقوّمات تتضافر في تشكيل هُويّته وصياغتها، « لكنه يجهل أيّ تلك الخصائص يجب عليه اصطفاؤها ونبذ ما عداها، ثم التوحّد معها أيّها ترضيه وتشعره بالتحقق أكثر من غيرها، وأيّها التي يجدر به الانتماء إليها وإعلانها هُويّة له، فتكوين الهُويّة يتمّ داخل الأطر الاجتماعية التي تحدّد موقع الفاعلين، وتوجيه تصوراتهم وخياراتهم، ومن جانب آخر فإنّ تكوّن الهوية ليس وهما لأنّه يتمّ بفاعلية اجتماعية وله آثاره الاجتماعية والنفسية، وطالما أن الهوية تنتج عن بناء اجتماعي، فإنها تكتسب طابع التعقيد الاجتماعي (...) إنّ هُويّة الذات إذن لا يمكن اختزالها في بعد واحد صارم، بل هي صيرورة وحركة تتجاوز لتمتزج في خليط مركب، سمته الفرادة وجوهره الانسجام». [2]

والحقّ أنّ كلّ البرامج التربوية في كلّ الدول العربية، راحت تركّز بشكل عميق وأعمى في الخطاب الهُووي وتنشئة ال أفراد عليه تنشئة حماسية، وهذا ما عكس ارتباك هذا الخطاب وتشوشّه بين النزعات الذاتية والموضوعية، وهذا ما استهجنه أمين معلوف في أطروحته الفكرية "الهويات القاتلة" بقوله:« لم يعد الصراع إذن صراع طبقات كما افترض ماركس، ولا صراع حضارات كما يفترض صاموئيل هنتنغتون، ولا

[1]–جلال شوقي –**الفكر العربي و سوسيولجيا الفشل**– مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 2002، ص41.

[2]– ينظر: بول ريكور –**الهوية والسرد**– تأليف حاتم الورفلي، دار التنوير للطباعة والنشر، 2009، ص41-42.

صراع أديان أو حرب باردة بين معسكرين بل صراع هُويآت ، وداخل المجتمع الواحد أكثر ممّا هو بين مجتمعات مختلفة».[1]

إنّ أزمة خطاب الهُويّة في العالم العربي؛ تتمثّل في عملية التبسيط الشديدة والاختزال الذي يتعرّض له مفهوم الهُويّة نفسه، رغم أنّه شديد التعقيد، فهو ليس إرثا جاهزا بل هو بناء، ونتاج تاريخ مُركّب ومُعقّد لا متناه، ومملوء بالتفاعلات و التمازجات المختلفة.

« يشتعل الصراع في عصرنا بين هُويآت ضخمة ورجراجة كيانات ميتافيزقية يدّعي حماتها ومدافعوها وأعداؤها والفاعلون فيها أنّها جواهر ثابتة عابرة للتاريخ لا يطالها تغيّر أو تزمّن، وكليات منسجمة في هويات متعالية (...) ثمّة دائما هذا النحن المنسجم والمنكفئ على ذاته في مقابل "الهم" "الآخر" أو تخوم الشر المطلق ... »[2]

فالمتتبّع لخطابات الهُويّة التي أنتجها فكر الذات العربية، يكشف أنّها خطابات مَبنِية على الطابع العفوي، قائمة على ثنائية الأنا والآخر، والرفض أو القبول المطلقين، فاستمرار منطق الثنائيات المتصلّب، يؤدي إمّا إلى التمجيد والنرجسية، أو إلى التعصّب والعنصرية، وفي كلتا الحالتين ستكون النتيجة الحتمية التضعضع والتطرّف فكرا وثقافة واجتماعا.

«إنّ الصدمة الحضارية اتخذت لها موقعا هاما في تفسير صيرورة المجتمعات العربية سواء من حيث ما آلت إليه أوضاعها سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، أو ما ستؤول إليه في نظرة استشرافية إلى المستقبل، فلقد أحدثت عقدة الغرب الزاحف حضاريا انقلابا جذريا في صورة الذات وصورة الآخر، ولا يكاد يخلو تنظيم أو إنتاج فكري أو إبداعي عربي، من إحالة على هذا الآخر بكلّ امتداداته السلبية والإيجابية». [3]

وسواء كانت الأنا تنظر إلى الآخر من هذا المنظور أو ذاك، في العلاقة الملتبسة التي تحكم صلتها به، فإنّ وعيها بحضوره الطاغي يظلّ مصدر توتّرها، فلا تتوقف الذات عن طرح الأسئلة التي

---

(1)– أمين معلوف–**الهويات القاتلة– تر**: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت لبنان ط 1ص42.

(2)– إدوارد سعيد –**السلطة والسياسة والثقافة**– تر: نائلة، قلقيلي حجازي دار الآداب، 2008، ص154.

(3)–محمد شوقي الزين –**الذات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع**– ، دار الأمان الرباط، ط1، 2000، ص30.

تكشف عن رغبة الوصول إلى مستوى ذلك الآخر، إمّا على مستوى المشابهة، أو على مستوى المخالفة، التي تنتمي إلى نوع من التشكّل المعكوس الذي يستبعد الآخر بما يستعيده، وينفيه بما يثبته، وينفر منه بما يزيد الانجذاب إليه.

وهنا يصرّح محمد محفوظ بفكرة مؤدّاها: « سيبقى المثقف في المجال العربي والإسلامي أسير الكثير من الصراعات الفكرية التي تبعده عن قضاياه الجوهرية، وأموره المهمة مادام مرتكسا في حال الانفعال وردود الأفعال، لأن هذه الحالة تدفع بالمرء إلى الدخول في معارك وأعمال لا تعتبر ذات أولوية في حياته، إلا أنه، وانطلاقا من تداعيات حالة الانفعال ينخرط فيها، وهذا بطبيعة الحال يشتّت جهده، ويجعله بعيدا عن أولياته والقضايا الجوهرية (..) لذلك فالمثقف اليوم مطالب، ولأسباب عديدة بتخطى حالة الانفعال إلى الفعل؛ الذي يؤهّله نفسيا وعقليا وثقافيا لممارسة دور أكثر إيجابية لصالح أمّته ووطنه». [1]

ينطلق الوعي الذاتي في علاقة الذات بالآخر الغيري المختلف فكريا وحضاريا، من الحوار كحجر أساس للعلاقة القائمة بين الأنا (الذات) والآخر، فالاستيعاب يعني التفاعل الواعي، والحوار أخذ وعطاء، لا يتحقّق التفاعل إلاّ به، ممّا يسهم في رسم صورة متوازنة للأنا والآخر، فينمو فكر تعدّدي لا يضع من يخالفنا الرأي أو العقيدة أو العرق، في قالب واحد ينتزع إنسانيته ويمحو تنوع أفراده، ليطابق صورة مسبقة عنه.

إنّ المقصود بالحوار ؛هو حوار الحضارات والثقافات والأديان، إذ يتوجب على الذات، «قبول التعدّدية والاختلاف بعيدا عن التشنّجات، والحصار العقلي، أو المصادرة الفكرية على منطلق الآخر أو المزايدة عليه، حيث يجب السماع والوعي، ثم تحليل القول قبل إصدار الأحكام وكذا قبل التشبث بالرأي الذي يفرضه تضخّم الأنا، أو ما يطرحه توهّج الذات أو يهيمن عليه منطلق الاستعلاء.» [2] يرسّخ هذا القول فكرة التواصل مع الآخر دون اختزال ولا تهميش.

---

[1]–محفوظ محمد –**الحضور والمثاقفة (المثقف العربي وتحديات العولمة)**– المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص30.

[2]– د. سالم المعوش– **الأدب وحوار الحضارات (المنهج والمصطلح والنماذج)**– دار النهضة العربية، ط1، 2007، ص208.

لقد انطلق الغرب الذي تبنى الفكر الاستعماري من جملة الثوابت التي تجعل المختلف نقيضا له، وبذلك «تعزّزت ولا تزال المركزية الغربية، التي تعلن هُويةّ ضيقة الملامح، تفرّغ الحوار مع المختلف من معناه وتختزله في معنى الاستيلاء، الذي يحلّ محلّ التفاعل المطلوب ممّا جعل حركة الآخر في أفق مرسوم، تبعا لتصوراته ومصالحه، وهذا التعبير الواضح عن التمركز أشاعته المؤسسات، والمناهج وطرز الحياة وتعميم النماذج بالقوّة (...) وبذلك أختزل الحوار بين الغربي والشرقي إلى إمكانية وحيدة هي التبعية.» [1]

لقد أقامت الحضارة الغربية من خلال المرتكزات العرقية، نظاما تراتبيا للشعوب والثقافات، يحدّد تاريخها ونظرة الأوروبي إليها، كما يفسّر حظّها أو استحقاقها من الحضور والفعل الإنساني، «فحينما وثق الغرب من نفسه، ولم يعد يبالي بما يصمه به الآخر من همجية وتوحش راح يبلور مشروع هوية يقوم على تمجيد الذات مع استحضار للآخر، ليس كعامل مساهم في تأسيس هذه الذات، وإنّما كأبشع صورة سلبية يمكن أن يعكسها هذا الآخر بالنسبة لهذه الذات فإذا كانت هذه الذات تنويرية فالآخر ظلامي، وإذا كانت عقلانية فالآخر أسطوري خرافي وإذا كانت متقدمة، فالآخر متخلّف وهكذا دواليك.» [2] وانطلاقا من هذا التصوّر يمكن القول أنّ مفهوم الأنا الغربي مبني على سيطرة الذات على ما سواها، أي ما تتخذه موضوعا لها، ومن خلال هذا المبدأ يتحدّد موقع الآخر، ودلالته ووظيفته في الفكر الأوروبي.

إنّ هذا الموضوع المعالج وضع المفكرين على محكّ اختبار العلاقة مع الآخر ببعديها التوافقي والتنافري «ولقد تجاوزت هذه العلاقة الموقف الرافض والمتعاون، وأضحى الآخر ببعده السياسي عنصرا من عناصر مشروع الهداية الجديد، والقائم على نفي الخصومة واستبدال مفهوم الهوية، بتعددية متلاحقة، أو متزامنة لهويات مختلفة، في ظلّ طوباوية المسعى إلى مساواة، لا يمكن أن تتحقّق إلاّ عبر

---

(1)-عبد الله إبراهيم –**المركزية الغربية، إشكالية التكوين والتمركز حول الذات**– المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء وبيروت، ط1 1997 ص35.

(2)-نصر الدين بن غنيسة –**عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة**- منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، /2012م، ص38.

فرضها وليس استجدائها، فلا يمكن أن ينظر إليك كندٍ، دون أن تفرض أنت على الآخر علاقة الندية.» [1]

إنّ الموضوع الأبرز في راهننا اليوم ،هو التفاعل والتواصل الحضاري، الذي يذكيه التمايز وخصوصية الثقافة، والذي يتراوح بين التصادم والتوافق، بين الذات والآخر، الشرق والغرب، هذه الثنائية التي شكّلت بؤرة الدراسات ومحور اهتمامها.

يتمّ التواصل بين الأنا والآخر، على مستويين داخلي وخارجي، أمّا التّواصل الداخلي، فهو التّفاعل بين الطرفين؛ قاعدته الأساس الوضوح والفهم لإحلال التعايش من الدرجة العالية، تكفّ فيه الذات عن التقوقع والتمركز حول نفسها، لتمارس فعل الإنصات الحضاري المحقّق لفهم الذات والآخر، أما التواصل الخارجيّ، فهو الاعتراف بالآخر، وبوجوده وغيريته ،عن طريق تبادل الوعي الإنساني والتجارب، في سياق المشترك العقليّ الوجداني، بعيدا عن الانبهار والانخداع و عن التواصل الذي تعامل فيه الأنا الآخر كوسيلة، وليس كذات لها كرامة، وكشخص له حرية.

«فمن السلبية القاتلة التمسّك بأمل سقوط الآخر سيجعل النهضة العربية، مرهونة بهذا السقوط المرتقب، معنى هذا أنّ نشاطنا العملي سيتحوّل إلى ترقّب وانتظار، لا إلى تخطيط وعمل وتنفيذ». [2]

إنّ "**اختلال العالم** "، و"الهُويّات القاتلة "،نصان سرد فيهما أمين معلوف الوقائع البارزة والمحطّات الفاصلة فيما يخصّ انشغالاته والواقع الفكري ،محاولا إيجاد استراتيجية سليمة لمجابهة عنف الواقع وتقلباته، كما تعتبر الأطروحتان الفكريتان؛ ممارسة فاعلة وسط المشهد الحضاري المعاصر، فبعد تزايد المحن والكوارث، ازداد نقد الهُويّة بأبعادها الثقافية والدينية والمجتمعية والإنسانية في ضوء النقد الثقافي.

إنّ هاجس أمين معلوف، البحث عن الهُويّة الخاصة؛ بوصفها خطابا مضادا لصيغ الإرهاب المتناسل باستمرار، عبر شتى الصياغات التاريخية، تمثّل الهُويّات السردية بتنوّعاتها وتمثيلاتها الثقافية الخطاب المركزي في مشروع الكاتب اللبناني أمين معلوف، كما يبرز في أعماله الروائية– خاصة–

(1)- سلمى مبارك –**قراءة في تاريخية الأنا**– فصول، دراسات نقدية، الهيئة المصرية العامة للكتاب العدد 63، 2002، ص173.

(1)د. محمد نجيب التلاوي– **الذات والمهماز**– الهيئة المصرية العامة للكتاب(د.ط) ، 1998. ص17.

التنوّع والصراع وكيفية التعايش معه، خصوصا العلاقة المتداخلة بالتناقضات بين الشرق والغرب، ومحاور التلاقي بينهما.

الهُويّة في اعتبار "معلوف" غير قابلة للانشطار، تتكون من مجموع العناصر الاجتماعية والعقائدية والتاريخية، التي تسهم في بنائها وحيويتها، وهذا ما دعاه للقول: «أشدّد على أنّ الهُويّة ليست ثابتة بل هي تتحوّل مع تراتبية معينة بين العناصر المكوّنة لهوية كلّ إنسان». [1]

يشرح" أمين معلوف" في كتابه "الهويات القاتلة" بصورة جدالية تتقابل فيها الحجة والحجة المضادة، كيف تتحوّل الانتماءات الدينية أو القومية أو الإثنية أو الإيديولوجية، إلى هُويّات عنيفة إقصائية استبعادية قاتلة، «تحدثتُ عن الهُويّات القاتلة. وهذه التسمية لا تبدو لي ضربا من الغلو لا سيما و أنّ المفهوم الذي أدينه، ذلك المفهوم الذي يختصر الهوية في انتماء واحد يحصر البشر في موقف متحيّز ومتعصب، متشدّد ومهيمن لا بل انتحاري في بعض الأحيان، غالبا ما يحولهم إلى قتلة، فتتشوّه رؤيتهم للعالم وتنحرف»، [2]

فليست أصالة الهُوية نقاؤها وصفاؤها وعدم اختلاطها بأيّ هُويّة أخرى، فهذا تأويل مغلق للهُويّة، يجعلها خارج كلّ تطور اجتماعي أو تاريخي، بل أصالة الهُويّة في نشاطها الفعّال المتجدّد، وفي تفاعلها مع الآخر والقبول به طرفا في الثقافة والمشترك الإنساني.

عكف أمين معلوف في أطروحاته الفكرية، على سبر مفهوم الهُويّة وقراءة تحوّلاتها وتبدّلاتها، والمسارات المتعرّجة التي تتّخذها، وكذلك تعدّد عناصرها وعدم استغراقها بصورة كلية في وجه واحد من وجوهها، فهُويّة الإنسان عنده مُتحوّلة متبدّلة ومتعدّدة، لا تنزع إلى التباث بسبب العوامل والظروف والتجارب العديدة التي تفعل فعلها فيها.

ولعلّ الهاجس الدائم لدى معلوف بمسألة الهُويّة، يتجسّد في إيمانه بقدرة الهُويّات البشرية على الانفتاح على بعضها البعض لتتهجّن وتغتني، أو تتقوقع على نفسها، وصولا إلى الاعتزال والتصادم والدخول في حروب هُويّاتية ؛«فالحديث بلغة الهُويّة المغلقة، يعتبر في العمق آلية من آليات التجييش

(1)- أمين معلوف –**الهويات القاتلة**– تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص24.

(2)-المصدر نفسه، ، ص47.

الحربي، حيث تمثّل كلّ هُويّة فضاء مغلقا ،في مواجهة فضاءات أخرى مغلقة بدورها، وهو الأمر الذي يعني انتفاء التواصل والحوار، بل إنّ لغة الحرب تتّجه أحيانا لإنجاز تنميطات تنحصر فيها ثقافة معينة، أو مجتمعا معينا في قالب محدّد، مجتنبة النظر إلى تحوّلاته الفعلية ومخاضاته القائمة، وتوتراته المشيرة إلى تغيراته الحاصلة والمرتقبة الحصول». [1]

إنّ الإقرار بالتنوّع والتعدّد في الانتماء، عامل خصب وغني، إن أحسنت البشرية استثماره ويصير مدعاة إلى التعصّب والتطرّف الأعمى ومصدر للصراع بين الناس، إن تمّ اختزاله داخل هُويّة واحدة مطلقة، تنزع إلى الهيمنة على باقي الهُويّات، لا بدّ من الإقرار في هذا الموضع بأنّه« ليست هناك ثقافة عالمية واحدة، وليس من المحتمل أن توجد(...) و إنّما وجدت وتوجد وستوجد ثقافات متنوعة تعمل كلّ منها بصورة تلقائية، وبتداخل إرادي من أهلها على الحفاظ على كيانها ومقوماتها الخاصة، وهذه الثقافات قد يكون منها ما يميل إلى الانغلاق والانكماش، ومنها ما يسعى إلى الانتشار والتوسّع، وقد يكون هناك ثقافات تنكمش وتنتشر أحيانا». [2]

---

[1]- رضا عزوز –**الهوية والوجود** – ندوة عالمية، تحت عنوان الهوية والتقدم، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، أبريل1993 ص37.

[2]- محمد سعيد طالب–**الحداثة العربية مواقف و أفكار(الفكر العربي بين وعي الذات وهيمنة الآخر**– دار الأهالي سوريا ط1 2003ص-20-21.

تركيب:

إنّ صراع الهُّوية اليوم تجاوز الأطر الضيّقة، ليتحوّل إلى صراع عالمي بين قوى غير متوازنة، فالعالم بأجمعه تقريبا تلاحقه أزمة الهُويّة، وقد تكون من أهمّ العوامل التي أدّت إلى بروز أزمات هُويّاتية التطوّر التكنولوجي، و ولوج العالم مرحلة العولمة بكلّ أشكالها، وبروز دور الأقلّيات في التعبير عن ذاتها، من خلال المناخ الدولي المحفّز لها، والعامل الآخر هو التحوّل الديمقراطي ونهاية الإيديولوجيات التقليدية.

لا يزال سؤال الهُويّة مطروحا إلى يومنا هذا، لا في إطار تأريخ وتوثيق، بل في إطار بحث واستقصاء، وما تزال أزمة الهُويّة قائمة في الأوطان العربية؛ فخطاب الهُويّة في نظر من يدعو للعالمية وتجاوز الذات، لايزال خطاب انغلاقٍ على الذات رجعيّ وسلبيّ؛ و الانغلاق مُناقض ومُناف لواقع حضاري في حركية دائمة، خصوصا ونحن في زمن العولمة، الذي يتطلّب الانفتاح لا التقوقع والانغلاق.

إنّ هذه الدعوات تبنّتها منظومات توحيد العالم في عصر العولمة الجارف، وفي خضم عمليات التهجين التي تهدّد مسألة الهُويّة؛ باعتبارها ميزة كلّ شعب لها تاريخها وثقافتها، « فمن يفقد هُويّته يفقد قدرته على الحركة والنشاط، وتتبخّر طاقته التي تحرّكه(...) وقد يشعر بالضياع لأنّ الهُويّة هي الوجود... ». [1] **فالهُويّة** هي الحاجز الأخير أمام العولمة؛ التي لن تُبقِي في مساحاتها سوى المواطن العالمي المجرّد من الهُويّة.

لقد أضحى التواصل مع الآخر أمرا ضروريا **لتطوير الهُويّة**، وعليه وجب التركيز على أمرين : الأوّل ضرورة الإقرار بأهمّية البحث عن هُويّة الأمة، من خلال ربط الذات بمحيطها الحضاري، الذي يشكّل إطارها الفكري والثقافي والاجتماعي ، والأمر الثاني السعي لإقامة علاقة تعايش وتساكن مع حضارة الآخر المغاير، من منطلق الاعتراف بخصوصياتها،« والاعتراف بشرعية طموحاتها في تكوين شخصيتها الذاتية، بعيدا عن أيّ تدخل أو وصاية ». [2]

[1]- حسنين حسن حنفي –**الهوية**- المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1،2012 ص25.

[2]- إبراهيم محمود عبد الباقي –**الخطاب العربي المعاصر وعوامل البناء الحضاري في الكتابات العربية**- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2008، ص106

يبدو أنّه من عمق الأزمات التي تواجه العالم شرقه وغربه، ثمّة إلحاح شديد لقيام حوار بين الثقافات، فلقد بات التفاهم بديهيا من أجل التصدّي للمخاطر التي تتهدّد البشرية ، وعليه صار الحوار الفاعل إسهاما ضروريا، «لتضييق الخناق على مساحة سوء التفاهم التي ما تفتأ تتّسع بين هذين العالمين، وفي تعزيز المجهودات التي تبذل من هنا وهناك، من أجل تأسيس معرفة بالثقافات والشعوب قائمة على التعارف والتفاهم المتبادل لضرورة الاختلاف، وعلى رفض حازم لكل الإسقاطات التي من شأنها أن تختصر الآخر في مجموعة من الأوهام، لا همّ لها سوى إرضاء تضخم الأنا الجمعي». [1]

إنّ كلّ ما يتعلّق بالبشر نسبي، ولا تصحّ فيه الأحكام المطلقة أبدا، والأجدر هو أن يأخذ البشر بعضهم بعضا على علاّتهم، و أن يسعوا معا من أجل التعايش المشترك في إطار القيم الإنسانية المشتركة. يقول الله تعالى « **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا** » سورة النساء الآية (1)،

«بما أنّ النّفس واحدة لماذا لا نجعل بيننا مودة ورحمة؟ لماذا التعصّب والتفرّق والصدام؟ وبما أنّ النفس واحدة فلماذا لا نبني الذات المعتدلة والمتّزنة التي تجعل بيننا وحدة قيمية وتحقّق لنا الاعتبار»[2].

إنّ التغيير المطلوب لعالم إنساني مُتوازنٍ، هو تغيير صادر عن العلم والرغبة في تحويل الواقع نحو الأفضل واستشراف للجديد المتطلّع للتغيير، بمنظومة قِيمٍ تحفظُ شخصية الأمّة مُستقلّة ومُتجدّدة في احترامها وتواصلها مع الآخر.

(1)- نصر الدين بن غنيسة –**عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة**- سبق ذكره ص73.

(2)- عقيل حسين عقيل –**منطق الحوار بين الأنا والآخر**-دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت لبنان ،ط1 2004 ص96.

الفصـــل الثـــالث

الهُويّة في خطاب أمين معلوف الروائي؛ الأحكام والتمثّلات بين الذات والآخر.

المبحث الأول: الهُويّة والتفاعل الحضاري بين الشرق والغرب في رواية صخرة طانيوس

المبحث الثاني: أطياف الآخر وتشظّي الهُويّة في رواية ليون الأفريقي

المبحث الثالث: الهُويّة في مواجهة الآخر: وعي الذات وصدمة الآخر

يقول جبران خليل جبران:

"البشرُ ينقَسِمُون إلى طَوائفَ وعشائرَ وينتمُونَ إلى بلادٍ وأصقاعٍ، وأنَا أرَى ذَاتي غريبًا في بَلَدٍ واحدٍ وخَارِجًا عن أُمَّة واحدةٍ، فالأرضُ كلُّها وَطَني والعَائِلةُ البَشَريّةُ عَشِيرَتِي "

المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران

مدخل إلى تجربة أمين معلوف الروائية..

تَشهدُ الكتابة الروائية المعاصرةُ نقلةً في خطابها وموضوعها وأساليب بنائها، ففي نهاية الألفية الثانية وبداية الثالثة، استطاعت الرواية الجديدة أن تُحدث تحوّلات في البناء الروائي ومرتكزاته، وتحوّلات في الموضوعة الروائية ذاتها، كما تعدّدت اتّجاهات الكتابة، إذ «استوفت الرواية عبر مسيرتها المراحل الأوّلية التي يمكن أن نمرّ بها، مثل: الرواية التاريخية والرواية النضالية، وروايات الحرب، وروايات التحوّلات الاجتماعية وتبدّل القيم، وخروج المرأة إلى العمل، وغيرها من القضايا الموضوعية، التي استوعبتها الرواية وحلّلت جوانبها (...) غير أنّ هذا لا يعني اختفاء هذه القضايا كلية من عالم الرواية، فلم تزل تتّكئ الرواية على التاريخي والأسطوري، وإن كان بإعادة تشكيل جديد في سياق المعاصرة.»[1] إلاّ أنّ الموضوع الأكبر الذي تعالجه كثير من الروايات العربية الآن هو: **الهُويّة** وتمثيلاتها في نطاق الصراع الذاتي والاجتماعي و**الحضاري**، و بهذا خرجت الرواية العربية المعاصرة إلى آفاق وتطلعات حضارية، ليتحوّل النّص إلى مساحة للقاء الثقافات وتفاعلها، ووسيلة للكشف عن الذات وتأصيلا للهُويّة و**الكيان القومي**.

إنّ تبديل وعي الكتابة من هامشيته إلى مركزيته الجديدة في الخطاب الروائي، هو استراتيجية تُتيح توالد الأسئلة والنظرة الجديدة إلى الماضي والحاضر، ولذا لا تقبل الرواية الجديدة أن تكون خطابا معزولا عن القضايا الكبرى وعن هواجس الذات وهمومها.

بدخول القرن العشرين، اتّجهت الرواية إلى تشكيلات أخرى، حيث لم يعد الوعي بالتشكيل النصّي، أو شكل الرواية شاغل الروائيين، بل التعبير عن أزمة العصر بضبابيته وعدم اتّساقه، ولهذا بدت الكتابة الروائية أقرب إلى مسلك اكتشاف الذات وتحديد **الهُويّة**.

إنّ الكتابة العربية على مستوى الرواية، صارت تتقاسم معاناة الإنسان العربي، ولا سيما في ظلّ وجود قطاعات محاصرة بقيم الانغلاق وفقدان الاستقرار، وبهذا تبقى الرواية أكثر الأجناس الأدبية قدرة على التعبير عن الواقع الإنساني، ذلك «أنّ الخطاب الروائي، يكمن في أنّه شكل من أشكال التعبير الذي يبرز من خلاله الاختلاف، فقد تكون المادة الحِكائية واحدة، لكنّنا عندما نقدّمها

[1]- محمود الضبع –**الرواية الجديدة قراءة في المشهد العربي المعاصر**- المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2010، ص45.

لكتّاب عديدين، نجد كلّ واحد منهم يقدّمها لنا بواسطة خطاب معيّن سواء داخل النوع الأدبي الواحد، أو ضمن أنواع متعدّدة.» [1] يدفع هذا الخطاب بالقارئ إلى التورّط معرفيا في النّص، كما يدفعه إلى إعادة إنتاج ذاته ورؤاه؛ «فالاحتكام إلى **الذات** باعتبارها القيمة العليا والمرجع الأوحد، المؤسّس للبنية الفكرية والعقائدية والسياسية والاقتصادية، أفضى إلى بروز قيم الحرية الفردية، والاحتفال بها والتنظير لها، فلكلّ فرد عالمه الخاص وتجاربه الذاتية وذوقه، ممّا يكسب الحكم الفردي شرعية، ويؤهّله لتَبوُّءِ قيمة عالية كانت غائبة». [2]

ومن هذا المنطلق تميّزت الرواية المعاصرة بعُمق الرؤية، وركزّت على إثارة الأسئلة الكبرى، أكثر من البحث عن الأجوبة ولقد استطاعت –وإن لم تناقش القضايا الكبرى– أن تحوّل **الصراع** من الواقع العام إلى صراع داخل الذات، جاعلة من الذات فضاء للمرايا المتقابلة، يتناسل فيها الواقع **بالمتخيّل،** فالكتابة عند الروائي فعل واع، تُبين عن العلاقة الجدلية والاستكشافية بين (الداخل/ الخارج)، و(الظاهر/ الباطن)، و(الموت /الحياة).

يعيش كتّاب الرواية المعاصرة أحداثا مهمّة على المستوى الفكري والاجتماعي، أفضت إلى إشكاليات عميقة على مستوى البِنية الداخلية للرواية العربية، جعلتها تتّخذ موقعا جديدا تتجاوز فيه الواقع، للتركيز على الذات **وأزمة الهُويّة،** ولعلّ من أبرز التجارب في هذا السياق، التجربة الروائية "**لأمين معلوف**"، تجربة شديدة العناية بأسئلة الحوار بين الحضارت، في مَسرُودية تأليفية بين التاريخ والواقع والتخييل، نحو وعي **الذات والآخر**.

لقد عالجت معظم نصوص "أمين معلوف" ثقافة وواقع المجتمع العربي، عبر رُؤية وخطاب مختلفين، «ففي الأدب لا تكون أبدا إزاء أحداث ووقائع خام، وإنّما إزاء أحداث تقدّم لنا على نحو معيّن، فرؤيتان مختلفتان لواقعة واحدة تجعلان منها واقعتين متمايزتين»[3]؛ ومن هذا المنطلق حرص

(1)- سعيد يقطين –**تحليل الخطاب الروائي**– المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط4، 2005، ص382.

(2)- محمد ناصر العجمي –**النقد العربي الحديث، ومدارس النقد الغربية**– دار الآداب سوسة، دار محمد علي المحامي تونس، ط1، 1998، ص39.

(3)- تزيفتان تودوروف –**الشعرية**–، تر: شكري المبخوت ورجاء سلامة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1992، ص51.

"أمين معلوف" على تقديم رؤيته الخاصة، التي بثّها في ثنايا أعماله الفنية، من خلال بِنيَاتٍ جزئية تكوّن البِنية الكلّية المتعلّقة بنظرته للعالم الخارجي.

تصدّر "**أمين معلوف**" الروائي **الفرانكوفوني*** المشهد الروائي الفرنسي والعربي، فلقد أضحت رواياته نصّا حضاريا، اجتاز مُحيطَه جغرافيا وحقّق حضوره ثقافيا؛ استقطبت– ولا تزال– إصداراته النقد والنقّاد، لما تحمله من تطلّع على الواقع الاجتماعي للعرب داخل البلدان الغربية، ووصف للتغيُّرات التي طرأت على أوضاع الأدب في الغرب.

فإلى أي حدّ تنسجم روايات "أمين معلوف" في **سرديته الكونية** مع رؤيته الفكرية؟ وكيف عالجت إشكالية الهُويّة؟ هل الهُويّات المتباينة بين آخر الذات وآخر الآخر، تقُود بالضرورة إلى التصادم؟ وهل هناك فارق بين هُويّات المتخيّل، وهُويّات الواقع؟

هي تساؤلات نفتحُ بها أبواب الحِكاية، لنَلِجَ نصوصا مَعْلُوفِية بحثًا عن الإجابة، وسيكون حديث البدء بعلاقة الشرق والغرب، التي شغلت أكثر من نصّ روائي؛ فالغرب صار جزءا أساسيا من الذات، لا يمكن الاستغناء عنه حتى أثناء العملية الإبداعية والدِلالية للرواية العربية، فالمتن الروائي العربي يحتدمُ بالفكر الغربي الدخيل وبتياراته الفلسفية .

تناول أمين معلوف صراع **الأنا والآخر** (**الشرق والغرب**)، من خلال فضاءات مُنفتحة على التعدّد العرقي والثقافي، مركزّا على قضايا الهُويّة والانتماء؛ إذ يحتضن المنجز الروائي للكاتب مادّة مُثيرة للجدل، كونُه يُسائل التاريخ ويتناول قضايا سياسية واجتماعية بالغة الأهمّية والحساسية من واقع المنطقة العربية على وجه التحديد. فكيف قرأ أمين معلوف تاريخ المنطقة ؟ وما هي النماذج التي حملت هذه القراءة؟

*– **الفرانكوفوني**: هو من يتحدث الفرنسة وسيلة تعبير، بل يتجاوز ذلك إلى مجموعة قيم ومبادئ تحملها اللغة الفرنسية، تقول "زهيدة درويش جبور من جامعة لبنان إنّ أهمية الفرانكوفونية، تأتي بصفتها مساحة ثقافية تلتقي فيها ضمن الاختلاف، ثقافات الغرب والشرق، وتستشهد بقول سنغور عام 1962: (الفرانكوفونية ثقافة تتجاوز اللغة لتعبّر عن مجموعة من القيم الإنسانية التي تشكّل قاسما مشتركا بين الشعوب التي تنطق بالفرنسية...) راجع: عز الدين المناصرة –**الهويات والتعدديات**– دار مجدلاوي للنشر والتوزيع عمان الأردن 2004،ط1 ص289.

المبحث الأول: الهوية والتفاعل الحضاري بين الشرق والغرب في رواية: "صخرة طانيوس" لـ"أمين معلوف".

أ-جدلية (الأنا) و(الآخر) :

إنّ إشكالية الصراع الثقافي، أضحت ضمن أهمّ الإشكاليات التي تؤرّق العالم اليوم، ولقد عبّرت عنها نظريات تصادُمية، أبرزُها ما قدّمه **صاموئيل هنتنغتن** في نظرية "صِدام الحضارات، « فالافتراض الأساسي في خطاب **صدام الحضارات**، هو أنّ الثقافة أو الهُويّة الثقافية الحضارية، والتي في أوسع معانيها **الهُويّة الحضارية** هي التي تشكّل نماذج التماسك والتفكك، والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة (...) وإنّ أكثر الصراعات انتشارا وأهمية وخطورة، لن تكون بين طبقات اجتماعية غنية وفقيرة، أو جماعات أخرى محدّدة على أسس اقتصادية، ولكن بين شعوب تنتمي إلى هُويّات ثقافية مختلفة.» [1]

ولهذا فإنّ الحديث عن حدود معالم الهُويّة وملامح طرائق **الانتماء**، مثّلت هواجس المؤلّف اللبناني الأصل، العربي الهُويّة، الفرنسي بالانتماء والموطن "**أمين معلوف**"؛ الذي جمع في تكوينه وشخصه الهُويّتين الشرقية والغربية، وحرص من خلال معظم أعماله الروائية والفكرية على نقل صورة هذه **الهُويّة المتعدّدة الانتماءات**، مُناديا بضرورة الانفتاح على الآخر، وإشاعة روح الإخاء والتسامح بين الشعوب المختلفة.

يتساءل أمين معلوف انطلاقا من سؤال عادي، غالبا ما طرحه عليه البعض عن الهُويّة والأَهْوَاء التي تُثِيرها، **وانحرافاتها القاتلة** «لماذا يبدو من الصعب جدّا على المرء الاضطلاع بجميع انتماءاته، وبحرية تامة؟ لماذا يجب أن يترافق تأكيد الذات في أواخر هذا القرن، مع إلغاء الآخرين في أغلب الأحيان؟ هل تكون مجتمعاتنا عرضة إلى الأبد للتوتّر وتصاعد العنف، فقط لأنّ البشر الذين يعيشون

---

[1]- صموئيل هنتنغتن -**صدام الحضارات، وإعادة بناء النظام العالمي**، تر: د مالك عبيد أبو شهيوة، ود. محمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان مصراتة، ط1، 1999، ص14.

عليها لا يعتنقون الديانة نفسها، ولا يملكون لون البشرة عينه، ولا ينتمون إلى الثقافة الأصلية ذاتها؟ هل هو قانون الطبيعة أم قانون التاريخ الذي يحكم على البشر بالتناحر باسم هُويّتهم.» [1]

يأخذ الحديث عن الهُويّة وتمثُّلاتِها في النقد الروائي حيّزا معتبرا؛ لأنّ «الرواية في خضم معركة ما تزال هي: الهُويّة أو تحقيق الذات، وكانت الرواية هي الفنّ الحديث الأكثر تعبيرا عن تحدّيات الحداثة في المجتمع العربي، حتىّ صار هذا الفنّ سِجالاً دقيقًا للصّراع العربي الذي تعرّف فيه العرب إلى ذواتهم»[2].

فمن نكون؟ ومن نحن؟ وما هو مصير الشعوب العربية؟ وكيف تُؤَكّد حضورها في المستقبل؟ تلك هي أسئلة الهُويّة، المنُوطِ بعُهدَةِ هذه القراءة لنصوص أمين معلوف الروائية، مُلامستها أدبيًا عبر روايتي: "ليون الأفريقي" الصادرة عام **1986** ، ورواية صخرة طانيوس الصادرة عام **1993**.

لا تزال **الهواجس الحضارية** والسياسية تشغل بال الروائي "أمين معلوف"، وبما أنّ الكتابة انزياحٌ دائم وبحثٌ مستمرٌّ عن التّخييل، انطلاقا من المرجعية الواقعية، اندفع معلوف من خلال الكتابة إلى أكثر المواضيع حساسية، والتي تضعه في حقل دِلالي شائكٍ يتّصل بالنزعة الإنسانية في محتواها النَقيّ، «إنّه يُقْدِمُ على تلك الخطوة التي تكاد تكون مستحيلة في الواقع التاريخي، خطوة عبور الأسيجة المكهربة والخطرة بين الأديان والمذاهب، لتحقيق معادل موضوعي سرديا، لذلك الحلم الذي هو من امتياز النخبة (...) العالقين على السفح المقدّس للإنسانية، هناك حيث تتطهّر النفوس من أدران التاريخ وأحابيل السياسة، ومصالح المنتفعين الأوغاد، وتعيد طرح أسئلة البشر، بتكوينهم البدئي الواحد وفطرتهم غير الملوثة، ومصيرهم المشترك على كوكب الأرض.» [3]

---

[1]–أمين معلوف –**الهويات القاتلة**: دار الفارابي، بيروت، تر: لبنان نهلة بضون، ط1، 2004، ص20.

[2]–نور الدين أفاية –**الهوية والاختلاف**– افريقيا الشرق، الدار البيضاء (د.ط) 1988، ص28.

[3]–**ينظر**:سعد محمد رحيم –**قراءة في رواية "جحيم الراهب" لشاكر نوري. متاح على شبكة الإنترنت**: مقال في الحوار المتمدن العدد: 4851– 2015/06/28 الساعة 09:41 محور الأدب والفن. www.ahewar.org/debat/show.art.asp.

تنطلق رواية "**صخرة طانيوس***" من محور الذات إلى فضاء الهُويّة الأرحب، حيث تنسج لنا قضاياها الوجودية واستراتيجياتها، لإعادة تركيب العالم جماليا، ومن مَعْيَنِ الذاكرة تمضي لتُضيء لنا المناطق المعتمة، تحقيقًا لأهداف تُعيد رسم معالم **هُويّة جديدة** تتوافق مع التحوُّلات الراهنة، وتتعارض مع خطاب روائي رَتِيبٍ، وعبر ثنائية "الأنا" و"الآخر" تستحضر الرواية الجدل المحتدم، الذي يُترجم أزمة الذات العربية عبر امتداد سنين الماضي المختلفة وحتّى الحاضر، فرُغم تمدُّد الثقافات والحضارات، ورغم تشابكها والتحامها عبر وسائل الاتّصال الحديثة، إلاّ أنّ الخطاب الثقافي العربي لا يزال يعاني من **إشكالية التشتّت**، إذ لا يظهر اتّفاقا في التّلاقي على عولمة الثقافة والانفتاح على الآخر، بل يقع ضمن دوائر التبايُن التي لا تسمح بتكوين النسق المشترك.

من هنا استدعى الأمر إبداع نصٍّ له خُصوصيته التاريخية، يتماهى فيه السرد الروائي مع السرد التاريخي كنزعة يَتوخّاها الروائي في قراءة الواقع، «إنّ الرواية في نهاية المطاف لا يمكنها أن تُصوّر الحقيقة التاريخية المطبقة، بقدر ما تجُسّد موقفا ورؤية معينة لهذا التاريخ، أي أنّنا نستطيع القول، إنّ التاريخ يدخل النص الروائي والرواية خصوصا، من زاوية ورؤية أيديولوجية محدّدة مسبّقا لدى المبدع نفسه، أو الواقع العام تسعى لتثبيت قيم فكرية تتّصل بالعناصر التأسيسية لبنية المجتمع، أو الترويج لها حتّى وهي تعمل على صياغتها فنيا.» [1]

"**صخرة طانيوس**" بحث في أرشيف الزمن، وتضاعيف التاريخ، لا يسعى أمين معلوف فيها إلى استنطاق التاريخ، بل إنطاق المسكوت عنه في الماضي والحاضر ومحاورة الحاضر، مازجا بين الحقيقة والخيال، ليبني عالما فنيا رحبا. «إذا كان النّص الروائي ينكتب من الداخل من اللاوعي، فإنّ تجربة الكتابة ليست سوى رهان مع الذات على قول مالا تستطيع لغات الآخرين تشكيله.» [2] فالكتابة أروع مزيج بين قدرة العقل وسلطة اللغة.

---

*- **صخرة طانيوس**: الصادرة في 1993 في عالم الأدب، ومنحته جائزة الغونكور الشهيرة، شكّل صدور هذه الرواية علامة فارقة في مسيرة "أمين معلوف"، فلقد جعلته ثاني كاتب عربي يفوز بجائزة "الغونكور" وهي الأرفع في فرنسا بعد المغربي الطاهر بن جلون- لقد كانت رواية صخرة طانيوس بداية لسلسلة من الأعمال التي نالت نصيبا وافرا من الشهرة في لغتها الأصلية وفي ترجماتها بينها (موانئ الشرق حدائق النور، القرن الأوّل بعد بياترس).

(1)-إبراهيم عباس —**تقنيات البنية السردية في الرواية المغاربية**- منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال، الجزائر 2002، ص107.

(2)-الحبيب السائح —**الكتابة عن الكتابة، الرواية الجزائرية مسارات وتجارب**- مجلة الثقافة، وزارة الاتصال والثقافة الجزائر، العدد 118، فبراير 2004، ص23.

وفق تركيب فنّي، تسند رواية "**صخرة طانيوس**" إلى المادّة التاريخية وتدفع بها إلى قول ما لا يستطيع التاريخ قوله، ليس انتقادا للتاريخ؛ بل كشفًا عن التاريخ المنسيِّ وإضاءة لأكثر الجوانب إهمالاً في كتب التاريخ والسير الذاتية، من خلال تصوير حياة الأفراد (الذوات) التي لا تتسّع الذاكرة التاريخية لآمالهم وآلامهم، كما لا يهتّم المؤرخون –عادة- بحياتهم الاجتماعية ولا بطبيعة علاقاتهم البينية، ومعاناتهم الإنسانية؛ «إذ شكلّت الذات الفردية للكاتب مادة الحكي ومرجع الكتابة الأساس، بحيث اقترنت ولادة الرواية بلحظة وعي حاد بالأنا. إنّها استعادة للتاريخ الشخصي للمثقف، عبر السرد بعد أن كان الشعر هو ملاذ الذات الممتاز، فالانتقال (...) من سياج الدائرة المغلقة (...) إلى فسحة المدى المفتوح للتفرّد الشخصي، والانخراط الاجتماعي ضمن الهموم والمواقع الطبقية الجديدة، كلّ ذلك شكّل منعرجًا أساسيًا للنخبة الوطنية ومجموع مثقفي المرحلة فجاءت (الرواية- السيرية) كجواب على سؤال اللحظة الانتقالية لحظة تبدّل القيم وبداية انجلاء الإرغامات.» [1] من خلال رؤية الذات للواقع وتناقضاته.

عبر دائرة التعَالُق بين الرواية والتاريخ، يجعل **أمين معلوف** العنصر التاريخي مُكوّنا سرديا لا يتجزّأ عن باقي المكوّنات السردية، ليستَنطِقَ عبره الذاكرة ويسقط الماضي على الحاضر، فعلى الرغم من بعد "صخرة طانيوس" التاريخي، إلاّ أنّها تحفَلُ بالإسقاطات المعاصرة، وهو في هذه المرّة أيضا ينهَلُ من التاريخ، ليصل إلى **تاريخ لبنان**، بعد أن جَالَ في كتبه الأولى (**الحروب الصليبية كما رآها العرب ليون الأفريقي، سمرقند، حدائق النور**)، على تواريخ عوالم الشرق والغرب القديمة، ليعود إلى قريته الصغيرة في الجبل اللبناني، عبر "صخرة طانيوس" مَاتِحًا أحداثها من قصّة حقيقية شعبية، هي قصّة اغتيال "أبو كشك معلوف" للبطريك الماروني، في النّصف الأوّل من القرن التاسع عشر.

إنّها رواية تستوحي- بحسب الكاتب- بتصرّف شديد قصّة حقيقية؛ «اغتيال البطريك في القرن التاسع عشر، على يد رجل يدعى أبو الكشك معلوف، وقد أُعيد القاتل الذي لجأ إلى قبرص مع ابنه

---

(1)-محمد أمنصور –**استراتيجيات التجريب في الرواية المغربية المعاصرة**- شركة النشر والتوزيع المدارس، المغرب، ط1، 2006، ص24-25.

إلى البلاد بِحيلَةٍ من جواسيس الأمير، لينفَّذَ به حكم الإعدام، أمّا سائر الأحداث، الراوي وضيعته ومصادره وشخصياته فمحض خيال فاسد.» [1]

يجعل أمين معلوف في "**صخرة طانيوس**" كما في غيرها من الروايات الإنسان وتاريخه محورا لها، فلا مجال في فضاءاته الفكرية لتسفيه المعتقدات، أو التعصّب الأعمى لتوجّه إثني أو عقائدي مهما كان، "صخرة طانيوس" تأريخ لبدايات الأحداث الطائفية في جبل لبنان، يحتّل فيها موضوع الحرب الأهلية التي عصفت بلبنان على امتداد ستة عشر عاما، مَوقِعًا أثيرا في عالمها التخييلي، الرواية تقوم في أساسها على الاشتباك بين المواقف المختلفة؛ يرسم في انجداله وتطوّره، هيكل بنائها ومسار تحوُّلاتها.

لعلّ الجديد الذي تَبنّتهُ رواية "صخرة طانيوس" هو تناول **صراع "الأنا" و"الآخر**" في لبنان؛ بوصفها فضاء **للتعدّد العرقي والثقافي**؛ في إطار غيرية داخلية عميقة وأخرى خارجية، تُسجّل لتاريخ ولوج الغرب في الشرق.

تعجّ الرواية بإسقاطات معاصرة، فما أشبه الحاضر بالماضي في لبنان، «ما هو متحقّق أنّ الحرب في لبنان تميّزت بطابع طائفي حاسم، وكانت طائفية هذه الحرب نتيجة التركيبة الاجتماعية والوضع الانتقالي –غير الناجز– لتطوّر النظام الرأسمالي فيه، إلاّ أنّ هذا الطابع الطائفي للصراع السياسي، يفاقم من وضعية انكشاف نظامه الاقتصادي للخارج وتحكّم هذا الأخير به، إذ يسعى كلّ من الأطراف السياسية المعنية بالصراع لتأمين انتصاره، إلى الاستعانة بقوى خارجية، كما تجد القوى الساعية إلى تأمين نفوذها ومصالحها فيه في هذه الأطراف العناصر المساعدة لها والملائمة لغاياتها (...) لذلك حفلت هذه الحرب إلى جانب طائفيتها وخضوعها لخارج يحكم سيرورتها؛ بانعطافات حادّة مثّلت مراحل مُتميّزة فيها، انعطافات كان لتغيّر التحالفات واختلاف الارتباطات بين القوى المتصارعة الدور الحاسم في تعينها واعطائها سماتها المميّزة.» [2]؛ فزمن الرواية ينقُل لنا ما آلت إليه

[1]–أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان ط1 2001 ص297.

[2]–سامي سويدان –**فضاءات السرد ومدارات التخييل**– الحرب والقضية والهوية في الرواية العربية، دار الآداب بيروت، ط1، 2006، ص25-26.

لبنان، بعد تحوُّلها إلى ساحة لتناحر الكبار، وميدان لصِراع الأقوياء، في إطار وضع مُتأرجح بين غيرية جوانية وأخرى برانية.

صخرة "طانيوس" هي محطّات متعدّدة **للعبور**، بداية من إهدائها، مرورا ببنائها ،وصولا إلى عالمها الرحب، بلمسة إنسانية عميقة يُهدي الكاتب الرواية إلى الشاعر والرّسام "جبران خليل جبران"* بقوله: «إلى ذكرى الرجل ذي الأجنحة المتكسّرة.» (1) في مسحه رمزية، يبعث عبرها معلوف رسائل تقدير إلى من شاطره الهمّ الإنساني **وهواجس الذات**، فوشائجُ القُربَى بين الرَجُلَينِ مُتعدّدة: الهجرة، والحنين إلى لبنان حتى لو بَعُدَت المنافي: «على خّطى طانيوس الخفية، كم من رجل رحل عن الضيعة منذ ذلك الحنين، لتلك الأسباب؟ بل للدافع نفسه، والحافز عينه، فجبلي على هذا النحو التصاقٌ بالأرض وتَوْقٌ إلى الرحيل، ملاذ ومعبر أرض اللبن والعسل والدّم، لا جنة ولا نعيم ولا جحيم، بل مطهر»(2) تمضي الذات هنا محمّلة **بأوجاع الوطن**، وقد صارت هي نفسها **أوجاع الذات**.

يُوطّئُ **أمين معلوف** لروايته بما اقتبسه من كتاب" الإشراقات" لـ **"آرتور رامبو"** «إنّه شعب من أجله خلقت الأليغانيزات ولبنانات الحلم هذه !... أيّة سواعد طيبة، أيّة ساعة عذبة ستعيد لي هذه المنطقة التي يأتي منها رُقادي وأدنى حركاتي»(3) لعلّ فيما يُعلنُه هذا القول، إشارة واضحة إلى ما يتضمّنه النّص الروائي.

---

*- **جبران خليل جبران**: شاعر وكاتب ورسّام لبناني ولد في السادس من كانون الثاني يناير عام 1883 في بلدة بشري الواقعي إلى الشمال من لبنان حين كانت تابعة لمتصرفية جبل لبنان العثمانية، تعلّم العربية والشعر والإنجيل والمطالعة على يد الكاهن الذي كان في قريته في ذلك الوقت بسبب فقر عائلته وعدم قدرته على الذهاب إلى المدرسة جبران وهو صغير مع أمّه إلى أمريكا 1895 حيث درس الفن، وبدأ مشواره الأدبي توفي في نيويورك عام 1931 بداء السل، يعرف بخليل جبران، وهو من أحفاد يوسف جبران، الماروني الشعلاني اشتهر في العالم الغربي بكتابه "النبي" الذي تمّ نشره 1923، أسسّ جبران الرابطة القلمية مع كلّ من ميخائيل نعيمة ونسيب عريضة، وعبد المسيح حداد، في اطار السعي لإحداث التجديد في الأدب العربي واخراجه من دائرة جموده، بالإضافة إلى تضافر الجهود وتوحيدها للكتّاب في الغربة للنهوض باللغة العربية والأدب.-**مؤلفاته بالعربية**: الأجنحة المتكسرة، العواصف، دمعة وابتسامة، الأرواح المتمرة.-**مؤلفاته بالإنجليزية**: حديقة النبي، أرباب الأرض، رمل وزبد، يسوع ابن الإنسان والمجنون.

-تفاعل جبران مع قضايا عصره، وكان من أهمّها التبعية العربية للدولة العثمانية والتي حاربها في كتبه ورسائله، وبالنظر إلى خلفيته المسيحية، فقد حرص على توضيح موقفه بكونه ليس ضد الاسلام الذي يحترمه ويتمنى عودة مجده بل هو ضدّ تسييس الدين سواء الإسلامي أو المسيحي، **متاح على شبكة الانترنت**: **تعريف الكاتب جبران خليل جبران**، بواسطة: فداء أبو الحسن. 2015/12/29، الساعة 13:56 الموقع: http://ma.wddoo3.com

(1)-أمين معلوف **–صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان ط1 2001 ص5

(2)-المصدر نفسه، ص295.

(3)-المصدر نفسه ، ص07.

مازجا التاريخ بالأساطير والحكمة بالجنون، حاك أمين معلوف عملا أدبيا، ينهشُ جزءا من الذاكرة ليحتلّها أبدا، «فالذاكرة طريق وعر، لأنّها كشفٌ للمخبّأ من حقائق وتعتيم للظاهر من وقائع، أو هي عمل مضاد لفعل الكتابة، لأنّ ما تكشفه الكتابة تلغيه الذاكرة إنّها مسعى ضمني لقمع نوايا الكاتب، لأنّها تقوم على إبراز الكامن والمضمر كي يحلّ محلّ الظاهر المعلن» [1].

يمثّل الماضي بعوالمه الفسيحة حقلاً خصبًا للأدباء في كلّ عصر، وبالنظر إلى ما يستبطِنُه توظيفه في السّياق الروائي من طاقات إيحائية وترميزٍ دِلالي، فالأديبُ الفطن -مثلما نظر إلى ذلك رومان جاكبسون **Roman Jakobson** - هو الذي يمتحُ من دائرة الماضي المنسيّ، ويجلو بأدواته تخُومه و أقاصيه؛ على هذه الخلفية ينقُلنا **أمين معلوف** في رحلة إلى الماضي، يستعيد بها حكاية لبنان بشكل روائي؛ يرصد الجوّ العام الذي ساد فيها وفي المنطقة، في أربعينيات القرن التاسع عشر؛ وبالتحديد الزمن الذي بدأت فيه الصراعات الكبرى في لبنان.

يقول معلوف: «أعتقد أن رواية "صخرة طانيوس" أتت من رغبتي في كتابة شيء عن لبنان، عن جوّ لبنان، وهي رغبة تُساورني منذ زمن بعيد، بعد خمسة كتب لم أتعرض في أيّ منها مباشرة للمسألة اللبنانية، أتصوّر أن رغبة حارّة تملكتني في شكل أو في آخر. الحقيقة أنّني تردّدت كثيرا قبل أن أختار المرحلة التي سأتحدّث عنها، والشخصيات التي ستملأ الرواية، وفي نهاية الأمر وجدت نفسي أعود إلى مناخ القرية، المناخ الذي حدّثت عنه كثيرا من أشخاص كثيرين، وحسمت أمري أخيرا، فاتخذت كنقطة انطلاق حادثة حقيقية وقعت في محيط عائلتنا تقريبا»[2]

تتوزّع رواية "**صخرة طانيوس**" على فصول تِسع أو- كما سمّاها معلوف- محطّات عبور، مُستعيضًا بذلك عن كلمة فصول أو أقسام، للدّلالة على أنّ كلّ مرحلة من الرواية هي تمهيد أو عبور لما يليها.

---

[1]-سوسن ناجي –**الوعي بالكتابة في الخطاب النسائي المعاصر**– المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ط1، 2003، ص130-131.

[2]-إبراهيم العريس –**صخرة طانيوس "لأمين معلوف": الرواية للحديث عن تأسيس وطن، متاح على شبكة الانترنت**: مقال على موقع الحياة، العدد: 176613، 2011/06/25 http://daharchives.alhayat.com/issue_archive/Hayat

كان حمل "لميا" هو العبور الأوّل لقصّة طانيوس، فمن "**إغراء لميا**" كعبور أوّلي إلى "**صيف الجراد**"، إلى "**القدر على شفتي المجنون**"، إلى "**مدرسة القسّ الانجليزي**"، إلى **الرأس الأشيب**، إلى **وساطة غريبة**، إلى **برتقال على السلم**، إلى **ركوعا في سبيل المجد**، وصولا إلى **مذنب بسبب الشّفقة**؛ توالت محطّات العُبور في الرواية، التي تطالعنا بحديث الراوي عن صخور الضيعة وعن حكاياها الغريبة، ليقول الكثير عنها بتفاصيل دقيقة، يحيلها خيال الكاتب من مجرّد حجر على أطراف ضيعة، إلى عرشٍ جبليٍّ جرت في ظلّه أحداث كبرى؛ «للصخور أسماء في الضيعة التي أبصرت فيها النور، فهناك المركب، ورأس الدّب، والكمين والجدار، وكذلك التوأمان المعروفان ببزاز الغول، وهناك تحديدا صخرة العسكر التي كان الجنود يرابطون عندها حين تطارد الكتيبة العصاة، وما من موقع يفوقها إجلالا واختزانا للأساطير فعندما يصدف أن أبصر في الحلم طفولتي، تتراءى أمام ناظري صخرة أخرى تلوح كمقعد جليل متقعّر (...) وهي الصخرة الوحيدة التي تحمل على ما أظن اسم رجل "صخرة طانيوس" لطالما تأملت ذلك العرسّ الحجري، ولم أجرؤ على ملامسته ليس خوفا من الخطر، ففي الضيعة كانت الصخور مرتع لهونا المفضّل»[1]

إنّ هذا العرش الجبلي أو الحجري، الذي أبدع الراوي في رسم تفاصيله الدقيقة، شَهِد فترة تاريخية مُؤثّرة في تاريخ لبنان والمنطقة؛ يوم كان البلد الصغير (لبنان) يعيش في أفق الحكم العثماني، ويحاول المصريون استيعابه، وسط صراعات الإنجليز والفرنسيين والروس على أرضه في القرن الثامن عشر. يتجاوز المكان في رواية معلوف كونه مفهُومًا ضيّقًا وفضاءً باهتًا صامتًا، ليُمثِّل عُدُولاً عن نمطية الحيّز المغلق والفضاء الحاضن للأحداث والوقائع؛ فالروائي يُحوّل المكان جماليا وفنّيا، ليُفصِح من خلاله عن مدى ارتباطه بفضاءات مخصُوصَةٍ بعينها.

إنّ **صخرة طانيوس** حكاية **وطن** وسيرة **ذات**، فالعنوان بحدّ ذاته ذو دلالة من هذه الناحية، فالصخرة كناية عن مكان يوحي بالقوّة والمتانة والصُّمود، «العنوان باب الدخول إلى النّص كما ذهب إلى ذلك ليوسبتزر، ويُساهم في مسيرته، فيدفعه أبعد من نفسه، وأبعد ممّا تتوقّعه غالبا مثلما جاء في

[1]-أمين معروف –**صخرة طانيوس**– تر: فهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان ط2001/1، ص09.

تفكيكات جاك دريدا» [1]. وبالتالي عنوان النص في -عُمُوميتِه- إحالاتٌ ودلالاتٌ، تكشف بعض أبعاد النص ومُناخَاته.

تقع أحداث الرواية في كفر "يبدا" مقاطعة صغيرة، مُنزَوِية في ركن من جبل في جنوب لبنان، على صغر حجم جغرافيته وصعوبة تضاريسه، أُريدَ له أن يكون مرآة عاكسة لعقلية تحكّمت ولا تزال في بعض مظاهرها، في نمط العلاقات السائدة في مجتمعاتنا العربية، إنّها عَقليةُ الولاء والخُضوع التي تقوم على التّبعية والمكانة والحظوة؛ في رواية عن المشرق حين كان الإقطاع المتحَالفُ مع رجال الدين؛ يَقبضُ على زمام الحكم، ويتحكّمُ هؤلاء في مصائر الناس، في أجواء تعجّ بتعصّب رجال الدين، وخنوع البسطاء وهوانهم؛ «إنّها رواية تكتب تاريخ المقموعين الذين لا يكتبون تاريخهم، رواية تنأى عن ثنائية النصر والسُّلطة، وتذهب إلى ثنائية **الاغتراب** الإنساني والبحث عن المعنى، كي تحاور **الممزّق** و المتداعي والمعنى المرغوب الهارب أبدا، كأنّ المعنى الذي تقصده الرواية، هو بحث الإنسان عن معنى لا يصل إليه، ذلك أنّ البحث في حدّ ذاته هو الهدف الأخير»[2].

تحكي "صخرة طانيوس" قصّة الفتى المسيحي "طانيوس" ابن "لميا"؛ المرأة الفاتنة التي سحرت ألباب الرجال بجمالها، تلِدُ "لميا" صغيرها دون أن يعرف أحدٌ إذا كان الابن الشرعي لزوجها "جريس"، فتكثرُ الإشاعات في الضيعة، حول هَوِيَةِ والده الحقيقيّ؛ فولادة طانيوس ستُوقد أزماتٍ متعاقبة، مُتمفصِلة مع أزمات لبنان ومآسيها.

استخدم "**أمين معلوف**" راويا من زمن آخر، لا يُؤمن بالأساطير، ويسعى إلى معرفة سبب امتناع أهالي القرية عن الاقتراب من تلك الصخرة (صخرة طانيوس)، «لم أحجم خوفا من الانزلاق، بل كان تطيُّرا وعهدا انتزعه مني جدّي، قبل أشهر على وفاته، كلّ الصخور إلاّ تلك الصخرة !. وكان الصبية الآخرون يظلّون مثلي على مسافة منها، ويشعرون نحوها بالرهبة المتطيّرة نفسها (...) ولقد اضطررت للانتظار سنوات طويلة قبل اكتشاف حقيقة ما جرى.» [3]

[1]-جاك دريدا –**الكتابة والاختلاف**- تر: كاظم جهاد، دار توبقال المغرب ط1، 1988، ص24.

[2]-فيصل دراج- **الرواية وتأويل التاريخ**- المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب 2004، ص83-84.

[3]-أمين معلوف –**صخرة طانيوس**- تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان ط2001/1 ص10.

يبحث الراوي جاهدا عن أسرار الجبل المتوارية في مخطوطات الراهب إلياس، فيسأل مُسنّ القرية جبرائيل، ويقرأ ما كتبه إسحاق القسّ الإنجليزي؛ الذي افتتح مدرسة في الضيعة واظب "طانيوس" على ارتيادها. إلاّ أنّ المصادر الثلاث التي اعتمدها الراوي في البحث، تنتهي كلّها باختفاء "طانيوس" دون أن يعرف أحد إلى أين ذهب، وتبقى منه حكايته التي تناقلها أهل الضيعة، وصخرة تحمل اسمه حتّى اليوم.

تَعرِضُ الرواية رؤية مختلفة لحدث اغتيال "البطريرك الماروني"، جريمة قتل حدثت في أواخر القرن الثامن عشر في قرية من وحي خيال الروائي تدعى كفر "يبدا"، والحقيقة أنّ المكان الذي تمّت فيه الجريمة تاريخيا لا علاقة له بما أورده الكاتب في الرواية، حتى الحادثة لم تقع في التاريخ الوارد في الرواية وهو **1838** بل وقعت في سنة **1812**؛ استنسخ أمين معلوف من هذه الواقعة التاريخية (جريمة اغتيال البطريرك الماروني)، ما يفوق تصوُّرات القارئ، ليُنهي الرواية بقوله: «هي محض خيال فاسد» [1]؛ فهل فعلا هي كذلك؟

إنّ أهمّ الآليات الرامية إلى الانفتاح على عوالم الرواية؛ دراسة شخصياتها، إذ يدخل هذا التحديد في إعطاء الرواية قيمة فكرية جمالية، ومن هذا المنطلق سنتتبّع شخصيات الرواية، تستند الرواية في مراجعها إلى شخوص عدّة، ومن هنا نخلص إلى أنّ هناك آليتي لتحليل النّص الروائي والوقوف على مكامنه: الشخصية الروائية والموقف الروائي؛ «فالمؤلف يصدر في إبداعه الروائي من محطّة خبرته الذاتية ومواقعه ومواقفه الاجتماعية، ويتأثّر بتطورات العصر، وما يحتدم فيه من قضايا وعلاقات وقيم ومفاهيم وقوى اجتماعية وعالمية.» [2]

فضاء الرواية:

"**صخرة طانيوس**" تجمع بين **الواقعي والغرائبي**، فهي تصف عالما واقعيا يتكوّن من الناس والقرى، والكفور والمزارع، وتُحيلنا من خلال الحدث السردي إلى الشخصية الأسطورية الرئيسية، شخصية "طانيوس" وما أحاط بها من وقائع غريبة، والتي تتبّع السارد تفاصيلها عبر المخطوطات

[1]-أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان ط2001/1 ص10.

[2]-محمود أمين العالم –**الرواية العربي بين الواقع والايديولوجية**– دفاتر الحوار اللاذقية، دار الحوار، 1986، ص15-16.

الثلاث، «وأحدثها عهدا ،صاحبها رجل دين متوفي غداة الحرب العالمية الأولى، وهو الراهب إلياس من كفر يبدا، اسم ضيعتي ولا أظنّ أنني أتيت على ذكره سابقا، ويحمل كتابه عنوان: أخبار الجبل، أو قصّة كفر يبدا والكفور والمزارع التابعة لها، والمعالم التي تضمّها والعادات التي تتميز بها والرجال العظام الذين عاشوا فيها والأحداث التي جرت فيها (...) كان كتابا غريبا وفريدا، ومحيّرا (...) يشعر القارئ أنّه أمام كاتب أصيل، ثم وعلى حين غرة ينكفئ الراهب وكأنّه خشي ارتكاب إثم الغرور، ويتوارى فتتسطّح نبرته، ويعود مكفّرا عن ذنبه إلى دور جامع الأخبار الورع (...) من التوطئة إلى البيت التقليدي في ختامها: أنت الذي سوف تقرأ كتابي، كن متسامحا...» (1)

لقد ألهَبَ **اللغزُ** خيال الروائي **أمين معلوف**، فانطلق في رحلة روائية مُشوّقة عبر مدائن الزمن والتاريخ مُغتنِمًا الحدَث، لينقُله بخيال مرتع بالإبداع في مساحة روائية، تشِي بأنّه ما زال دائما في الأفق متّسع لعطاءات إنسانية. يشرع الراوي في السؤال عن حقيقة "طانيوس"، ويبدأ في رحلة بحث تتنقّل بين الماضي والحاضر، وتستنطقُ الذاكرة والوثائق والمعلومات، وتُلقي الضوء على مناطق مُعتمة مُلتبسة في تاريخنا المعاصر، بالشكل الذي يجعل من الرواية محكي بحثٍ في مكبوتِ الذات (الكاتبة والقارئة).

عمد الكاتب إلى توزيع السرد عبر شخصيات رئيسية وأخرى ثانوية، توالت في سرد الأحداث عبر فصول الرواية، « وقد عدّ سرد أحداث الرواية أو الحدث الرئيسي فيها، بألسنة عدد من الشخصيات التي تروي كلّ منها الحدث من منظوره الخاص ومَوقعِه الخاص، قفزة نوعية في تاريخ الرواية على الصعيدين التقني والفلسفي، إذ استطاع فنّ الرواية أن يستثمر ذلك الإرث الفلسفي والثقافي الانساني الكبير في إطار علائق **الأنا بالآخر**، وبالانحياز إلى فكرة **التعدّدية والانفتاح**، في مقابل الأحادية والانغلاق.» (2)

يُفصِّل أمين معلوف في تصوير شخصياته، من الشيخ **"فرنسيس"** الشخصية البارزة في بداية الأحداث وفي قلبها كما في نهايتها، إلى "روكز"، إلى جريس إلى جبرائيل، إلى لميا، وصولا إلى

---

(1)-أمين معلوف -**صخرة طانيوس**-تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص12-13.

(2)-صلاح صالح- **سرد الآخر**- المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء المغرب)، ط1، 2003، ص68-69.

"طانيوس" الشخصية المحورية في الرواية، «إنّ الشخصية في الرواية تشكّل بؤرة مركزية لا يمكن تجاوُزها، أو تجاوُز مركزيتها، فالرواية أكثر الأجناس الأدبية ارتباطا بالشخصية.» (1)

الشيخ "**فرنسيس**" إقطاعي كبير يتزعّم الضيعة الجبلية (كفر يبدا) ولقد أحيطت هـذه الشخصية في الرواية بإشارات كثيرة عكست براعة رسمها، وبراعة اختيارها لبؤرة الرواية قبل المباشرة برسمها، وأشاعت الرواية والشخصية عددا من المناخات والتساؤلات والإحالات إلى الواقع والتاريخ.

شيخ الضيعة "فرنسيس" شخص محبوب ومكروه في آن، عادل ومُستبدّ، حَامٍ لسُكّان الضيعة ومُتحرِّشٌ بنسائها، «كانت الضيعة بكاملها ملكا للإقطاعي ذاته، كان وريث سلالة عريقة من المشايخ، ولكنّ الإشارة إلى عصر الشيخ في الزمن الحاضر، دون تحديد آخر، لا تخفى على أحدهم، فقد كان ذلك الذي عاشت لميا في ظلّه.» (2)

إنّ الأحداث التي تقع في "كفر يبدا" مهما كان حجمها أو درجتها، لا بدّ أن تنتهي عند الشيخ فرنسيس، هو صاحبُ التأثير البالغ في أهل الضيعة، الآخرون بالنسبة "لفرنسيس" موجُودون، وأهمّ ما في وُجودهم أنّ الشيخ مَوجُودٌ بهم ومن أجلهم، وهـم في الآن نفسه مَوجُودُون من أجله، يـدُورُون في فَلَكِهِ، ويعجِزُون عن الاستئثار بتسيير الأحداث والأفعال، وإدارة الحوارات من غيره، «كانوا يسلُكون كثرا كلّ صباح، طريق القصر لانتظار استيقاظه من النوم، مُتدافعين في الرّواق الذي يفضي إلى مخدعه، وحين يطلّ عليهم تلهج حلوقهم بالأدعية التي يهمسونها همسا أو يرفعون عقيرتهم بها، وترافق جلبتهم كلّ خطوة يخطوها» (3)؛ لقد شكّل وجُودهم في الرواية مُناخًا وأرضية لا يُستغنى عنها لتأطير وجود شخصية الشيخ "فرنسيس"، إنّهم رعاياه في نظام مُغلقٍ؛ يقوم على التقاليد والقيم والعادات، التي لا تسمح لهؤلاء بالحرية الفردية أو الاستقلال عن الحاكم، حرصًا منها على نوع من الثّباتِ والاستقرار الذي يخدُمُ مصلحة أبناء الشيخ وأسرته.

(1)-صلاح صالح- **سرد الآخر**- المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء المغرب)، ط1، 2003، ص101.

(2)-أمين معلوف -**صخرة طانيوس**-تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص17

(3)-المصدر نفسه، ص18

تُطالعُنا الرواية بحضور بَاهِتٍ لـ**لآخرين،** في حضرة **الذات** المتمركّزة والمَمَثّلة في الشيخ "فرنسيس"، فأهل الضيعة يُظهرون كُتلةً هائلةً من السَّلبيةِ، بسبب خُنوعهم وولائهم لشيخهم، «كان مُعظمهم يحاكي زِيّه، سروالا أسود فضفاضا، وقميصا بيضاء مُقلَّمة، ولبادة بلون التراب (...) لم يكن أي زائر سيجد صعوبة (...) في تمييز السيد وسط الجموع بسبب انحناء الرؤوس، الواحد تلو الآخر، لتقبيل يده، وهو طقس يتواصل حتى قاعة الأعمدة، إلى أن يجلس في مكانه المعتاد على أريكته، ويضع بين شفتيه المبسم المذهب لنربيج نارجيلته» [1]. إنّه **انصياع ورضوخ** لا مشروط من لدن أهل كفر "يبدا" لشيخهم، في كلّ ما يرتبط بشؤون الحياة داخل ضيعة الجبل، إنّه الوجود **الهزيل الذيلي** التّابع للشيخ "فرنسيس"، وهذا حال السَّوادِ الأعظم من سكان الضيعة.

الشيخ "فرنسيس" تركيبةٌ إنسانية تتجاذبُهَا المتناقضات، يراه أهل الكفر أبًا لهُم، لذا فهو ينادي الجميع بـ "يا ابني" و يا "بنتي" حتى المسنين منهم، «كان يؤمن إيمانا راسخا بأنّ حلفًا وثيقا يربطه بأفراد رعيته الذين يَدينُون له بالطاعة والإجلال، وهو يَدِينُ لهم بالحماية في كافة الظروف، كانت هذه الأبوّة المطلقة في أوائل القرن التاسع عشر تبدُو غريبة، وكأنّها من رواسب عصر الطفولة والبراءة، يرتضيها معظم القرويين، ويحنّ إليها بعض أحفادهم حتىّ اليوم» [2].

إنّ تحليل صورة "الشيخ" يوضّح مستويات **السلطة** التي يمثلّها، أو التي تتجسّد فقط في شخصه فهو يمثّل في –أحد هذه المستويات– الصورة الموروُثَة للحكاّم والسلاطين في قرونٍ خَلَت، إنهّا شخصية تُرسّخ الفكرة الذاهبة إلى أنّ السلطة الناجحة، هي التي يكون فيها للحاكم **فكرٌ قمعيٌّ** مستبدٌّ. «لم يكن الشيخ الإقطاعي يعاقب على تنكيله برعيته، ولو صدف في نادر الأحيان أن وبخته السلطات العليا، فلأنّها تعتزم التخلّص منه لأسباب مختلفة تماما، وتسعى لإلقاء اللوم عليه لأتفهِ الأسباب، كان الجميع يعيشون منذ قرون عديدة تحت رحمة التعسّف، وفي حال هناك حـكم عادل في غابر الأزمان، فإنّ ذكراه قد امَّحت من الأذهان». [3]

---

[1]–أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيون، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص18.

[2]–المصدر نفسه، ص20.

[3]–المصدر نفسه ، ص19.

تَسرِي في كفر "يبدا" قناعة –أو لنقل– مبدأ يَسيرُ وفقَهُ الجميع، وهو أنّ خروج البعض عن **الطاعة**، بل مُجرّد التفكير في أخذ زمام المبادرة، في مسألة حتّى لو بَدَت تافهةً دون مراجعة صاحب الأمر وكبير القوم السيخ "فرنسيس"، هي خطوةٌ **تكلّفُ صاحبها الكثير** ويدفع ثمنها غاليا، إنّه وضع يلازم العرب عبر مراحل تاريخهم؛ حتى غدا قاعدة وصار نقيضُه استثناءً. يمكننا إذن أن نصف هذه الرؤية في مُستويَيْهَا (**الشعبي والسلطوي**) بالرُؤية المنغلقة، فالرؤية الشعبية لا ترى أبعدَ من حدود واقعها، والرؤية السُلطوية لا تريد من تَبَعيتِها السَافِرة، إلاّ تثبيتَ هذا الواقع بنظامه القَمعيّ وتَراتُبِه الاجتماعي.

يتحوّلُ الشيخ "فرنسيس" من المركزِ إلى الهامشِ في علاقته مع السُلطات العُليا، بما فيها "البطريرك"، وأمير الجبل، والأجانب، وهو في هذه العلاقة يبدُو عاجزا عن الفعل، ليتحوَّل إلى محور للتّلقي والاستقبال، «فلو صدف أن وبّخته السلطات العليا فلأنّها تعتزم التخلُّص منه (...) وتسعى لإلقاء اللوم عليه لأتفه الأسباب، كان الجميع يعيشون منذ قرون عديدة تحتَ رحمة التعسّف.» [1]

وهكذا يمضي النصّ الروائي يُعْلِي من الذات **المتمركزة**، ويُشوِّهُ كلّ ما يُحيط بها في فضائها الخاص، فالمعني **بالآخرية** هنا هو «المنتمي إلى عرق أو ثقافة أو مجتمع واحد مع الآخرين، وهنا يأتي **الاختلاف** من داخل ما نسميه تعميمًا: جماعة الـ "نحن" نفسها، وتصبح الفكرة أو العقيدة أو الإيديولوجيا، وطنا جديدا أو مجتمعا، يجمع المنتمين إلى الفكرة، وقد دلّ الواقع الراهن على أنّ اختلاف الإخوة الأعداء في القضايا الفكرية والإيديولوجية، قد يكون أكثر شراسة ودموية.» [2]

تأخذ شخصية الشيخ "فرنسيس" حيّزًا معتبراً من الرواية، ولا يخلو هذا الاهتمام بدقّة تصويرها من دلالة إيحائية؛ تعكس واقع مجتمعاتنا العربية، التي تبيح للحاكم السلطة المطلقة وحقّ مصادرة حرية الآخرين؛ فرؤية الشيخ لمطلَقِ السّلطة في كفر يبدا؛ مَنحَهُ حقَّ الاستمتاع الجسدي بنسائِه حتّى المتزوجات منهُنّ؛ بما يعني إسقاط **الذات** على العام أو الخاص على العام، أو صورة السلطة داخل

[1]–أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيون، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001 ، ص22.

[2]–الطاهر لبيب–**صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه**– مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ط1، بيروت، أغسطس 1999، 2007، ص111.

الضَيعةِ على أيّ سُلطة خارجها، لتتمثّل بهذه الرؤية، صورة **الاتّجاه الأحادي والقمعي**؛ الذي تتبّعه السُلطة في تسيير شؤون البلاد الاجتماعية والثقافية؛«لقد كان شَبقُ الشيخ فرنسيس لا يرتوي، ولكنّه شبق مُتطلّب، وتلك هي الصورة التي احتفظ بها الناس عنه، وكانت على الأرجح الصورة التي خلّفها لدى المعاصرين من أتباعه (...) ففي اللحظة التي تلفي فيها امرأة مشتهاة نفسها على انفراد مع الشيخ لا يعود بإمكانها الممانعة، وإلا ألحقت به الإهانة، وهذا ما لن تقدم عليه أيّة امرأة قروية، ويتحتّم على حيلتهن أن تتجلّى باكرا لتفادي ذلك الوضع المحرج (...) لم يتزوج الشيخ قبل بلوغه الأربعين، وقد أكره على الزواج، فقد تلقى بطريرك طائفته عددا من الشكاوى بحقّ زير النساء هذا الذي لا يرتدع.» [1]

إنّ التمركُزَ هو نوع من التعلُّقِ بتصوُّرٍ مُزدوجٍ عن **الذات والآخر**، تصوّرٌ يقوم على التمايُزِ والتراتُبِ، والتعالي يتشكّلُ عبر الزمن، من خلال ذات مُعتصِمَةٍ بوهم النَّقاءِ الكامل، وآخرٍ مُدنّس بالدونية الدائمة، على هذا النحو يستكمل الكاتب عرض صورة "الشيخ فرنسيس" في الرواية، وهكذا يظلّ منطلق العلاقات القائمة داخل الرواية في فضاء "كفر يبدا" محكوما بثنائية السيّد/ المسود، حتّى أصبح **قمعُ الآخر** الداخلي، وتشكيله حسب أهواء "الأنا" ورغباتها؛ قانونًا أساسيًا يحكُم الواقع الاجتماعي للأفراد.

لقد أتاحت "**صخرة طانيوس**" الكثير من التساؤُلات حول "الأنا" الطاغية على **هُويّة** "الآخر" في حَيِّزٍ مُعتبرٍ من الرواية، خاصة في فصُولها الأولى في إطار الغيرية الداخلية؛ هُويّة طاغية مقابل هُويّة مُختفية، ممّا شكّل مادةً دسمةً في الرواية تعجُّ بالآخر: جريس، ناذر البغّال، روكز، أهل الضيعة، زوجة فرنسيس، وغيرهم كثر، ليغدو كلّ من بداخل هذه الدائرة امتدادا مُتماثلاً للخارج، في صُورة متجانسة تؤُكدّ إحكام السيطرة على نوازع الذوات الفردية ورغبتها في التَمايُز.

استخدم معلوف عنصر السرد، ليكشف عن العالم النفسيّ الخفيّ للشخصيات، «فالسرد يحوي في داخله أحداثا مُتوالية ومُتراكمة عايشتها الشخصية، وتلك الأحداث لها دور كبير في الكشف عن

[1]-أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص23-24.

خبايا الشخصية من الداخل» [1] لقد حاول الروائي أثناء رسم شخصياته، حشدَ أكبر كمّيةٍ من العناصر والملامح النفسية والسلوكية؛ التي رآها مُتحدِّرةً إلى الفرد من المجتمع، فتحوّلت شخصيات الرواية نافذةً أمكَنَ التطلّعُ منها إلى مساحاتٍ واسعةٍ من الواقع الحياتي – ولنقل – الواقع العربي، "**فصخرة طانيوس**" تختصر الوجع العربي والحزن العربي، لذات تمضي مُحمّلة بأوجاع الوطن (لبنان) ، «لقد جاءت طوائف مضطهدة منذ قرون، والتصقت بسفح جبل واحد، وإذا ما راحت تتناحرُ في هذا الملاذ، فالخنوع السائد حولها، سوف يصعدُ إليها ويغمرُهاَ، كما يغمرُ البحر الصخور» [2]

ليس ببعيد عن دائرة الشخصية المركزية "الشيخ فرنسيس"، تتجلّى شخصية "جريس" الهامشية، التي كان حضورها عبر السرد الروائي باهتًا، شخصية مهزومة وعادية جدّاً، وقد تصلُ إلى مرحلة المحْوِ التّام من الذاكرة ، لكنّها تُمَثِّلُ شرائح عديدة في المجتمع، قد لا نراها رغم تعامُلنا اليومي معها، لفرطِ ما تعوّدنا على انمِحَائِهَا من دائرة الفَاعِلِيةِ، وحضورها في دائرة الخنوع والجمود، إنّ هامشية "جريس" ملمحٌ من ملامحِ **الاختلاف**: «بل إنّ الهامش سيلتبس بسمات **الغيرية** (...) المستبعد من حيّز الحظوة العاطفية والذهنية والثقافية، وفي هذا السياق تبدو الصور النمطية المكرّسة (...) بوصفها بداهات خطابية في ظلّ واقع كرّس وضع الفوقي للمركز ووضع التحتي للهامش»[3]

"جريس" كبير خدم وأمين خزانة وكاتب، باختصار كان عينَ السيّد على كلّ أحوال المقاطعة، وكان الولاءُ الأعمى لسيِّدِه أعظمُ شِيَمِهِ، عَيَّنَهُ الشيخ فرنسيس، بعدما صَرفَ سلفهُ روكرز من الخدمة،« كان الشيخ قد اتّهمه باختلاس أموال طائلة، إلاّ أنّ زوج لمِيَا لم يكن قادرا على ارتكاب مثل هذه الأفعال، ليس بداعي الاستقامة كما يزعم خصومه بل بداعي الجُبن، ويصعُب الحكم الآن وقد صمت كلّ الشهود، ومن المؤكّد أنّ سيّده كان يبعث في نفسه الهلعَ، و أنّه كان يرتجف في حضرته أكثر من أحقَرِ الفلاحين، ويُلبّي كلّ نزواته، وقد يحصل أن يُملي عليه الشيخ كتابًا إلى الأمير، ثم يَمدُّ له قدمَهُ بعد حينٍ ليُساعده على خلعِ حذائه، فلا يُبدِي جريس مُمانَعةً على الإطلاق» [4].

---

[1]-إنريكي أندرسون إمبرت –**القصّة القصيرة؛ النظرية والتقنية**– تر: علي إبراهيم منوفي، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 2000، ص317-318.

[2]-أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص285.

[3]-محسن جاسم الموسوي- **سرديات العصر العربي الإسلامي الوسيط**- المركز الثقافي العربي، بيروت/ البيضاء، 1997، ص35-36.

[4]-أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– (سبق ذكره)، 2001، ص29.

هذه الشخصية ومثيلاتها، يرون العالم من منظورهم الضَيِّق، ويُعبِّرون عن أحلامهم المتواضعة من خلال حركة الآخرين، فكلُّ شيء من حولهم يتحرّكُ إلاّ هُمْ، فصِراعُهم مع وَعيِهِم ومع أوهامهم؛ التي لا تتّسِعُ هي الأخرى إلاّ بحجم الحيّز المكاني الذي يعيشُون فيه؛ «هكذا كان جريس قليل الكلام، قليل الشهية، قلّما يبتسم، كان قد حصّل بعض التعليم، ولكن طموحه كان يقتصر على الاحتفاظ بوظيفته، وبعطف سيّده الذي كان يخدمه باستقامة ومثابرة» (1).

إنّ الشخصية بطبعها عالمٌ معقّدٌ شديدُ التركيب والتبايُن، ومن ثمَّ تتعدّدُ الشخصيات الروائية بتعدّد الأهواء والأفكار، وفي "**صخرة طانيوس**" نستطيع أن نقف على كثير من هذه الاختلافات في نماذج لشخصيات متعدّدة.

ركّز **أمين معلوف** في الرواية على إبراز الكثير من الجوانب الاجتماعية والنفسية لشخصياته، فبدَتْ بعضها ذات دور فنّي وتأثير خاص في بناء الرواية، وراحت تحدّد للعمل الروائي مساره، وتعكس كثيرا ممّا يوحي به، سواء في ذلك «الشخصيات النامية، المتطورة مع تطوّر الأحداث، والشخصية المسّطحة التي تكون أقرب للجمود والثبات، أي تلك البسيطة التي تمضي على حال، لا تكاد تتغيّر ولا تتبدّل في عواطفها ومواقفها وأطوار حياتها بعامة.» [2]

لقد مثّل "جريس" زوج لميا هذا النوع من الشخصيات في الفصول الأولى من الرواية، لم تُؤثّر فيه الحوادث المتتالية، وكان الانصياعُ المطلقُ لسيّده "فرنسيس" هو السِمَةُ البارزة في سُلوكِه، حتّى مع شُعوره القويّ بأنّ الشيخ يتحرّش بزوجته "لميا"، التي حاولت بنفسها تنبيهَهُ بطُرُقٍ غير مباشرة، إلاّ أنّه حافظ على هذه السلبية والتّسطيح في مساحة مُعتبَرةٍ من الرواية، «كان الناس الذين يقدِّرُونه قلائل بالرغم من عدم تفوّه أحدهم بعبارة لوم، خلا بعض الفُتور (...) كان الناس يعتبرونه خبيثا متعاليا بل كانوا يظهرون له العداء. ولئن أزعجه هذا الموقف، فقد أخفى حقيقة شعوره ولم يتّخذ موقفا حاسما على الاطلاق.» [3]

---

(1)-أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيون، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001ص30.

(2)-المصدر نفسه، ص28.

(3)-المصدر نفسه، ص28

تلعب الشخصيات الثانوية- أحيانا- دورا في تحريك الأحداث، «ولعلّ أبرز وظيفة تؤدّيها الشخصيات الثانوية؛ تتمثّل في أنّها هي التي تَعمُرُ عالم الرواية، فما دامت الرواية مَعنِيةً بتقديم البيئات الإنسانية؛ فإنّ الشخصيات الثانوية هي التي تُقيم هذه البيئات» [1]. في **صخرة طانيوس**" تَحضُر الشيخة، وروكز، وناذر البغّال شخصيات ثانوية هامشية، فقضايا الرواية الأساسية تتشكّلُ من خلال أفعال هذه الشخصيات، ونأتي في هذا الصدد على شخصية "لميا" التي أسهمت بشكل واضح في تحريك الأحداث، أفرد لها الروائي فصلا من فصول الرواية، عنونه بـ **"إغواء لميا"**، وهي أوّل مرحلة عبور في الفضاء الروائي، فكان حمل "لميا" هو العبور الأوّل لقصّة "طانيوس".

"صخرة طانيوس" لأمين معلوف، تضعنا أمام بِنية فنّية مُتعدّدة المستويات ومُنطويَة على العديد من الدلالات، وعلى مدار الرواية يبدو **الصّراع حادا ومَكتُومًا**، بين النظام المجتمعي والرغبات الفردية، كما يبدو التناقض واضحا بين "المعلن" و"الخفي"؛ وفي هذا السياق تأخذ ثقافة الولاء والخضوع "الدال" الرمزي؛ الذي يتّسق مع ما يفرضه المجتمع، وتُخفي- في الوقت ذاته- ما تريده الذات كلّما ازدادت حدّة القمع، «اللعنة على هذه الحياة القذرة يجب أن نقبّل الأيادي للحفاظ على لقمة العيش، وافق طانيوس على كلامه خفية"، وكان قد توصّل إلى الخلاصة نفسها وهو يشخص إلى الثلاثي المؤلف من الشيخ، وابنه، وجريس الذي يقف وراءهما وتساءل إن كان سيجد نفسه بعد سنوات في موقع الوكيل يطأطئ الرأس مبجّلا رهن إشارة رعد، فأقسم في قراره نفسه: الموت أهون ! وارتعشت شفتاه لشدّة ما احتدم غيظا» [2].

للأسماءِ والأشياءِ في رواية **"صخرة طانيوس"** حضورًا لافتاً، وعلاقة وثيقة بالماضي في بعديه التراثي والحضاري، ويقصد التراث العربي خصوصا، والتراث الانساني عموما، ما يعمّق صلة الرواية بموضوع **الهُويّة** مفهوما وإشكالا، وتصوّرا للآخر والذات في أبعادها المختلفة: الآخر الإنسان، الآخر الحضارة، الآخر **المختلف**، الآخر **المؤتلف**، ويجعل الرواية بابا مشرعا على أسئلة الوجود وأسرار البشر، **وحوار الحضارات** المتعاقبة، ومرويات التاريخ وحدود الجغرافيا. «يجب القول إنّ كفر بيدا،

---

(1)-يوسف نجم -**فنّ القصّة**- دار الثقافة، بيروت، ط7، 1979، ص103.

(2)-أمين معلوف -**صخرة طانيوس**- تر: نهلة بيون، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001 ص93.

ومنذ أجيال عديدة **تتمسّك بعاداتها** في ما يتعلّق بالأسماء، فأهاليها في "الحارة التحتا"، كما يعرفون كانوا يطلقون على أبنائهم أسماء القديسين: أمثال: بطرس، وبولس، وجريوس، وروكز، وحنا، وإفرام، أو واكيم، وكذلك في بعض الأحيان، يختارون أسماء توراتية كأيوب وموسى وطوبيا، وفي أسرة الشيخ حارة الفوقا، كانت العادات تختلف فالذكور يجب أن يحملوا أسماء توحي بالقوّة، أو تذكّر بأمجاد الماضي على غرار صخر ورعد وحصن، وكذلك بعض الأسماء المتحدّرة من التاريخ الإسلامي، فقد كانت أسرة الشيخ مسيحية منذ قرون، ولكن ذلك لم يحل دون إجلاله لعبّاس عم الرسول بالإضافة إلى زهاء إثني عشر خليفة من أسلافه.» [1]

إنّ القضايا والتساؤلات التي طرحها **معلوف**؛ تتمحورُ حول **الذات ككينونة ووجود** في الواقع الاجتماعي، «فلقد أصبحت الرواية نوعا متميّزا من الكتابة؛ وجب علينا الاقتراب منها لأنّه– حسب تعبير بيرسي لُبُوُكْ– هناك العديد من المواد المختلفة الواضحة للعين المجرّدة، وضوح الحجر والخشب، تدخل في بناء الرواية، ومن الضروري معرفة الغاية منها»[2]

إنّ السرد يلعب دورا مهمّا في **تحريك** الشخصية؛ فهو يرسم لنا أبعادها ويلقي الضوء على جوانب كثيرة منها، بشكل يتوافقُ ورغبة الكاتب في توجيه مسار الشخصية، و«يقوم السرد على علاقة توصيل بين متكلّم ومستمع، بين راوٍ ومتلقٍ»[3] فلقد وجّه **أمين معروف** مسار شخصياته وفق منطلق خاص، أراده الكاتب أن يكون محاولة للخروج عن الأطر الضيقة في الفضاء الحاضن **للكيانات الإنسانية**، والفعاليات الوجودية للأفراد والجماعات، ولعلّ أمين معلوف كتب "صخرة طانيوس" للتخفيف من عنف الرحيل، والتأريخ لمرحلة زمنية معقّدة، ولعلاقات بأمكنة وشخصيات حميمية ومؤثّرة، لم يعد لها وجود الآن.

تسهم في الرواية– وبشكل لافت– الشخصية الثانوية "الشيخة" زوجة فرنسيس في توجيه الأحداث وِجهةً جديدة، والتي بعدما طال صمتُها وصبرُها على نزوات الشيخ وأفعاله المشينة، تجرّأت

(1)–أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص50.

(2)–لحمداني حميد –**بنية النّص السردي من منظور النقد**– المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1991، ص45.

(3)–سيزا قاسم –**بناء الرواية**– دار التنوير، بيروت، ط1، 1985، ص131.

على مغادرة كفر "يبدا"، نحو الجرد العالي موطنُ أهلها، وهي بنت الأكابر التي اختارها "البطريرك" زوجة لفرنسيس؛ بعدما كَثُرت الشكاوى حول نزوات الشيخ، وتحرّشه المتواصل بنساء الضيعة الجبلية، «يبدو أنّ الشيخ على غرار الكثير من الإقطاعيين في كلّ أرجاء المعمورة، كان يعيش وهو مؤمن إيمانا راسخا بأنّه يملك كلّ النساء في مقاطعته على غرار البيوت والأراضي، وأشجار التوت والكروم، على غرار الرجال وبوسعه المطالبة بحقّه في أحد الأيام كما يحلو له.» (1)

خلافا لتوقّعات "البطريرك"، تُظهر زوجة الشيخ فرنسيس- التي اكتفى الكاتب بإطلاق اسم "**الشيخة**" عليها دون ذكرٍ لاسمها الحقيقي- **ضُعفًا ملحُوظًا وخضوعًا وإذعانًا**؛ «لا شكّ أنّها كانت مُتأثرة بنموذج أسرتها الاقطاعية وأبيها وأشقائها، المتهتّكين ووالدتها الصبورة، كانت سيرة زوجها تبدو لها حصيلة طباعه ومكانته الاجتماعية؛ وهــما أمران لا تقوى على تغييرهما، كانت تـأبى أن تسمع عن مغامرات زوجها العاطفية، لئلا تضطرّ لاتّخاذ موقف منها، وإن كانت تحرص على البكاء بعيدا عن عيون الناس، أو في حضرة والدتها التي كانت تزورها لفترات طويلة. كانت تتظاهر في القصر باللامبالاة أو بالسخرية المتعالية.» (2)

تحاول الرواية في هذا الاتّجاه؛ التعبير عن **الواقع الثقافي العربي** في نظرته للمرأة وتقليله من شأنِها أحيانا، أو ازدواجيةُ في التعامُل معها أحيانا أخرى، فنظرةُ الرجل الشرقي إلى الزوجةِ تختلفُ اختلافًا كُلّياً عن نظرته إلى أيّ امرأة أخرى يمكن أن يتعامل معها، فالزوجة يجب أن تظّلَ صورتها تقليدية مُلتزمةَ بالمعايير والأخلاق المجتمعية الأصيلة، تُلبّي احتياجاته وترعى أسرتَهُ، وتقوم على خِدمته ليلَ نهار، أمّا غير الزوجة فيُباحُ لها ما لا يُباحُ للزوجة؛ من رفقة وصداقة وحُرّياتٍ مُتعدّدةٍ، وبهذا «تعتني الكتابة بفضحِ المسكُوت عنه واكتشاف ما يدور خلف الأبواب المغلقة، وخلف جدار الصّدر ممّا يتعلّق بممارساتِ الجسد ورغباته وانحرافاته عن المألوف» (3)؛ وهذا ما اعتمدته رواية معلوف "**صخرة طانيوس**"؛ عبر تنويعاتها في الحديث عن **فكرة الخيانة** في العلاقات العاطفيةِ والجسديةِ.

(1)-أمين معلوف **—صخرة طانيوس**- تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001ص22.

(2)-المصدر نفسه، ص25.

(3)-محمود الضبع **—الرواية الجديدة قراءة في المشهد العربي المعاصر**- المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2010، ص148.

إنّ عنونةَ الفصل الأوّل بـ **إغواء لميا**" ميل للإيحاء والترميز، ومدخل إلى عوالم المرأة، «فلقد أنشأ التاريخ الاجتماعي في المنطقة العربية سلسلة من الحواجز الرامية إلى إبقاء المرأة في منأى عن المكامن التي يتسرّب منها الخطر، انطلاقا من موقفين كبيرين متداخلين عبر التاريخ: يتجلى الأوّل في عدّها تجسيدا لمنظومة من القيم الأخلاقية والاجتماعية، على المستويين العام والخاص، والنظر إليها بالتالي بوصفها الجهة الرخوة التي ينكأ منها الشرف، ويتجلىّ الثاني في عدّها تتصدّر المنظومة العينية المندرجة في الإطار العريض لفكرة الحيازة التي تشتمل على ملكية الأشياء من غير أن تقتصر عليها بطبيعة الحال»(1).

تختزلُ الرواية واقع المرأة العربية في موقعين: المرأة الزوجة، والمرأة الخليلة، والملفت للنظر في هذه المساحة، أنّها لا تسمح "للأنا" (الزوجة) بتجاوز أزمتها وتعدّي آلام الهَجرِ والتّهميش، بل تعيش "الأنا" في كلّ الأمكنة الجرح والألم، وكأنّه القدر المحتوم الذي فرضته **هُويّة مجتمع عربي ذكوري؛** امتهن تهميش المرأة وجعلها دائما في خانة **الآخر المنبوذ،** ولقد ساهم ذلك، «في دعم إغلاق الجانب المحافظ بصورة شبه فطرية في شخصية الأنثى، بحيث يصبح ما تنطوي عليه المرأة حجرة مغلقة داخل حجرة مغلقة أخرى، تتمثّل الأولى في كلّ ما يُسهم في تشكيل الكينونة الفردية لهذه المرأة أو تلك، وتتمثّل الثانية المحيطة بالأولى والمنغلقة بكلّ ما وضعه التاريخ الاجتماعي في المنطقة من عوائق وأوامر ونواه، تجعل المرأة قعيدة بيتها؛ الذي يمكن عدّه حجرة ثالثة تتوسّط الحجرتين السابقتين، أو جزءا من الحجرة الخارجية الأكثر اتّساعا، والأكثر تعرّضا لأفعال الإغلاق» (2).

من خلال "صخرة طانيوس" تُطِلُّ علينا "الأنا" (المرأة) في شخصية الشيخة؛ الزوجة التي ترسّخ **الفُقدان** في كيانها الذي صار جُزءا منها، وساهم في **بناء ذاتيتها،** فتمَرّسَت على تجاوُزِ الجراحات والآلام، «كانت تتظاهر في القصر باللامبالاة أو بالسخرية المتعالية (...) لم تكن المرأة الوحيدة التي تعاني» (3)، وعندما قَرّرَت أن تُغادر إلى مَوطِن أهلها، بعيدا عن فضاء **الإهمال** الروحي و**التهميش،**

(1)-صلاح صالح –**سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية**– المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص140.
(2)-المرجع نفسه، ص140-141.
(3)-أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001ص25.

تجد نفسها ضَحِيةَ العَتَمَةِ والتجَاهُل، وفي فضاءٍ أكثر **انغلاقًا**، إلى أن تَلقَى حَتفَها بحسرَتِها وبفعل مَرَارَة ما سَمِعَتْ وما عَرفَتْ عن زوجها، ممّا لا تُطيقُه مشاعرُها ورُوحُها الجريحَة.

في إطار الكَشفِ الفَنّي، نجدُ عدداً من التنويعاَتِ في صياغة فتحِ المغْلَقِ، تتصَدّرُها كثرةُ اللُّجُوءِ إلى الكلمات والتعابير الدّالة بشكل خَفِيٍ أو مُبَاشرٍ، على مدلُولاَتٍ جِنسيةٍ؛ يتّخذُها الكاتب للكشفِ عن العلاقات المشبوهة بين "الأنا" و"الآخر" (المرأة/الرجل)، وتجلّت في الرواية عبر علاقة الشيخ فرنسيس المفتون بـ "لميا" زوجة الوكيل "جريس"، فرغم هامشية "لميا" وتَسطِيحِهَا، إلاّ أنّها صورة للمرأة التي تقع فريسة لأهوائها ورغباتها المكبُوتة، في ظلّ علاقة زوجية لم تمنحهَا إلاّ لقب زوجة الوكيل، أمّا تفاصيل حياتها الداخلية؛ فكانت هشّة يَعتَرِيهَا الخواءُ والفراغُ الدائم، «لربّما كانت لميا تستحقُّ بكلّ تأكيد زوجًا أقلّ غثاثةً، فقد كانت مَرِحَةً مِغنَاجة عفوية، وكلّما لفتت الأنظار بملاحظة نبيهة أو ضحكة مُقتضبة، رَمقَهَا جريس عابسًا متجهّما» [1].

بين المكشُوفِ العَارِي، والأقنعةِ المتراكِبَة الراميةِ إلى تغطيتهِ وإضمارهِ، كانت تصرُّفاتُ الشيخ فرنسيس، تكشف عن **ذات مَشطُورة** بين الرهْبَةِ والرَغْبَةِ، بين الالتزامِ والاستهتار، «ولئن كان الشيخ يُفصِحُ مع سائر النساء عن غروره وشهوته، فقد كان موقفه مع لميا منذ النظرة الأولى مُغايرًا، كان إحساسها يشعرُه بالحياء وهو شعورٌ قلّما انتابه، وكان هذا الإحساس يُؤجّجُ سعير رغبته، فهذا المحارب بالفطرة، يلجأ إلى خطط محبوكة في غزوات أكثر اعتيادا عبارة ودودة، تلميح ماكر استعراض قوة مقتضب فيخرج ظافرا، أما مع لميا، فقد خضع لفكرة ضرب الحصار حولها» [2].

ترتكزُ "صخرة طانيوس" عبر محطاتِ العبُورِ التِّسْعِ، على انتقاء شخصيات بعينِهَا تعُاني أكثرُها من **الارتباك والازدواجية** في تركيبتِها النّفسية. تُوسّعُ الرواية من مجال الاستثمار الروائي لعلاقة **الغيرية**، وتضعُهَا على مَشارِفِ جغرافية اجتماعية مُختلفة، وفي الآن ذاته ترسُمُ "صخرة طانيوس" **مدارات اغتراب مُميّزة** في اختياراتها السردية: « وهكذا فإنّ الدوائر السردية المشخّصة لأزمة التماهي والتواصل؛ تحكُم حبك الأحداث والوظائف التخييلية، في نسيج تصويري ممُتدّ تتألّف ضمنه طبائع

---

[1]-أمين معلوف —**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص30.

[2]-المصدر نفسه، ص27.

الشخصيات و أنماط سلوكها، وملامح أفعالها بتفاصيل الفضاءات وخلفياتها الثقافية، فتشكّل تلك الدوائر مساحات صُورية صغرى تؤثِّثُ الأفق التخييلي العام الذي يُخَلّدُهُ»[1] نصُّ "**صخرة طانيوس**".

استعان أمين معلوف في رسم شخصياته، بأكثر من وسيلة من الوسائل المختلفة؛ إذ اعتمد على وصف هذه الشخصيات وصفًا سرديًا، عن طريق الحوار بينهَا وبين الشخصيات الأخرى التي تُكَوِّنُ نسيج العمل الفنّي، حيث تنصهِرُ الوقائعُ بالمتخيّل، وفي نسيج السرد تتبعثرُ الحقائقُ، ويتشظّى اليقينُ، فتَلِجُ الذات **بهُوياّتها المتعدّدة** المتباينة، في تَمَاسٍّ حَادٍّ مع **الآخر (الأنا)**، **والآخر (الهو)**، ساعيةً من خلال بُؤرِ السردِ، تأصيلَ **هُويّتِهَا** الخاصّة، ضدّ التلاشي والذوبان في تمازُجٍ دقيقٍ بين السرد والهُويّة. «يعدُّ السرد محورا يدور حوله وُجودُ الإنسان بتمظهرات مُتداولة، تعبّر عن نُظُمٍ معرفيةٍ وقيمية تمنحُ الذات تأصّلا في مكانها، وتجذّرا في أزمنة مُتخالفة حتى وإن بَدَت مُتشظية. إنّ استخدام السرد عبر التذكّر والاستعارة يمنحُ أشكالا **هُوويّة** للذات التي لا تكون بمعزل عن تاريخيتها، إذ هي تُعيدُ بناء ماضيها حدثًا وصورة للحدث بأساليب رمزية، تُريد لها أن تُقيم علاقة **تثاقفٍ** بين الذات والآخر **انفتاحا وتغايرا**»[2].

ب–تصدّع مفهوم الهوية: ميلاد الطفل الهجين.

جاء في كتاب أخبار الجبل عن الراهب إلياس من كفر "يبدا"، أنّه «عام **1821**، أواخر شهر حريزان وضعت "لميا" الفاتنة، زوجة جريس وكيل القصر، مولودا ذكر أطلق عليه أوّلا اسم عبّاس، ثم طانيوس، وقد جرّ على الضيعة قبل أن يفتح عينيه البريئتين، وَابِلاً من الشَرِّ لا تستحقّه وكان هو الذي لُقِبَّ فيما بعد بالكُشك، وشَهِدَ المصير الذي نعرف، وكانت حياته سلسلة من المعابر» [3]؛ بهذا الاستهلال اختار الراوي أن يَشُقَّ فضاء العُبور الثالث إلى حياة بطل الرواية "**طانيوس**".

يُصادف حَمَلُ "لميا" بوليدها "طانيوس"، فترة وقوع "الشيخ فرنسيس" في غرامها والتقرُّبِ المشبُوهِ منها، فتسري الشائعات كالنّار في الهشيم، بأنّ والد الوليد هو فرنسيس، وليس زوجها جريس. "لميا" التي

[1]–شرف الدين ماجدولين– **الفتنة والآخر، أنساق الغيرية في السرد العربي**– دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف/ الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2012/1433م، ص95.

[2]–**بول ريكور... الهوية والسرد**– تأليف حاتم الورفلي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، تونس 2009، ص78.

[3]– أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص45.

فتَنَت الكَفرَ بجمالها، تقاذفتها ألسنة أهل الكفر واتّهمتها- بغير تصريح علني- أنّها حملت من الشيخ بعد علاقة غير سَويّةٍ، خُصوصًا بعدما حاول "فرنسيس" تسمية الطفل، وانتقى له اسم عبّاس، «كان جريس على وشك أن يلفظ الاسم الذي يجُول في خاطره، ولكنّه شعر في نبرة السيد بأنّه خطرت لهذا الأخير فكرة أيضا، ففضّل أن يقول: لم أفكّر في الأمر بعد طالما لم يولد (...) أعلن الشيخ: أمّا أنا فلطالما راق لي اسم عبّاس، بحكم العادة كلّما بادر الشيخ بالكلام، كان جريس يؤمئ برأسه موافقا، ولما لفظ الاسم حسم أمره: وهو كذلك سوف يكون اسمه عبّاس وسوف نقول للصبي لاحقا إنّ شيخنا قد اختار له اسمه» [1].

بإيحاءاتٍ **رمزيةٍ** عن الحياة والقدر، يقول الراوي: «العُبور في هذه الحالة إشارة جلية من القدر، أو تسلُّلٌ قد يكون قاسيا أو ساحرا، أو من صنع العناية الإلهية ومعلم في آن: أي مرحلة من حياة فريدة. وبهذا المعنى كان إغواء لميا في مصير "طانيوس" العبور الأوّل، ذلك الذي تنبثقُ منه كلُّ المعابر الأخرى» [2].

طانيوس بطل الرواية، حياته تحفل بالمتناقضات، أحاطت بولادته إشاعات كثيرة حول نسبه، يبدأ رحلة **ذات ممزّقة مأزومة** تتنازعها الصراعات الداخلية، لتُتيح الرواية الكثير من التساؤُلات حول (الأنا) اللامنتمية و **اللاهُويّة**.

في بداية الرواية، يبدو أنّ كلّ شيء يشتغِلُ على أساس إشاعةٍ، لا بدّ من توضيحها وتفسيرها، وهكذا انخرطت شخصياتٌ عديدةٌ في البحث عن الحقيقة، وكلّما تقدّمَ المحكيُّ، إلاّ وكان الانطباع بأنّنا نتقدّمُ نحو معرفة ما، إلاّ أنّه في النهاية يبدو وكأنّ لا شيء قد تمَّ حَسمُه، ولا نعرف هل الإشاعة صحيحة أم مُختلقَة، «هذا الطفل ليس طفلي، إن كان ذلك ما تودِّين معرفتَه، لِعلّة كان يَهمُّ بقول المزيد، ولكنّها لم تمنحه الفرصة، ولم تضف شيئا. فغطّت الإنجيل ثانية بالقماشة الحريرية، وانصرفت. هل يكون الشيخ قد كذب ويده على الكتاب المقدّس لا أظنّ؟ وبالمقابل فلا شيء يجزم أن الخورية قد

[1]-أمين معلوف **—صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص49.

[2]- المصدر نفسه، ص46.

نقلت كلامه بأمانة، فقد أقسمت أن تخبر أهالي الضيعة ما ترى أنّ من واجبها إخبارهم، هل صدّقوها؟ ربّما لا ولكن لا أحد منهُم كان يرغب التشكيك بصحة كلامها» [1].

لقد اختارت الرواية شكلا سرديا مُحدّدا، هو شكلُ محكياتِ البحثِ والتحقيقِ، وهذا ما يُشير إلى أنّ الرواية تُريدُ أن تعرف، تريدُ أن تُؤسّس مَعرفةً حول الإنسان ومُجتمعه وتاريخه ومصيره، أو أنّها بالأساس تُريد أن تفكّر في سُبلِ تأسِيسِ معرفة بذواتنا وأوساطنا، وعوالمنا ومصائرنا، **فالتّصادم** بين **"الأنا" و"الآخر"** الناجم عن **الاختلاف** في الفكر والتوجّه الايديولوجي ورفض الآخر، أثَّرَ على توجُّهِ **الهُويّة** وعدم تقبّلها **للآخر المغاير**، «فأغلب الهُويّات ترفُضُ **الآخر** المغاير لها، كون الذات أو الأنا هي مركز شخصيتنا، وإنّها لا تنمو ولا تُفصح عن قُدراتها إلاّ من خلال البيئة الاجتماعية، وإنّ الشعور "بالأنا" لدينا لا يَبرزُ دون أن يكون مَصحُوبا بذوات الآخرين » [2].

تتجاذب "طانيوس" أحداث كثيرة، اتّصلت بمولده ونشأته وصولاً إلى حادثة اختفائه، يعيش طانيوس في عالم تحكُمه قوانين السلطة الاقطاعية المتواطئة مع رجال الدين، **فهُويّة** "الفتى" طَمسَهَا مُجتمعه حين شكّك في أصول **انتمائه**، لتبدأ رحلته مع صِفَةِ "ابن الحرام" المنبوذ الذي يتنقّلُ عبر أماكن جاذبة وأخرى طاردة. تضمُرُ شخصية "طانيوس" في الفصل المعنون ب: صيف الجراد، وتَنْزاحُ عن محوريتها لتُعَاوِدَ شخصية "الشيخة" للبروز، ويبدأ مع هذا الظهور الصِّراع الداخلي بين الذوات المتنابذة، (الشيخ فرنسيس، الشيخة، والد الشيخة وإخوتها).

فلقد عادت "الشيخة" زوجة فرنسيس إلى كفر يبدا، بعد فترة غياب طويلة تسبّب فيها مولد الطفل الهجين طانيوس، الذي حامت حوله الشُكوك إلى حدّ كبير أن يكون والده "الشيخ فرنسيس"؛ إنّ المغامرة العاطفية كلّفت الضيعة الكثير؛ فولادةُ "طانيوس" ألحقت اللعنة بالضيعة في عام الجراد، «في بادئ الأمر لم تصل أيّ أصداء إلى ابن لميا، فلا أحد كان برغب بالكلام أمامه، ولئن ترعرع على غرار جميع أهالي الضيعة من جيله في رهبة من الجراد، فلم يكن بوسعه التخمين أن مجيئه إلى هذه الدنيا قد جلب لأهله تلك المصيبة (...) ويبدو أنّ أدنى شكّ لم يساوره حول ولادته، قبل ذلك

[1]-أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص64.

[2]- حفناوي بعلي –**خطاب ما بعد الاستشراق**– مجلة المعرفة تصدرها وزارة الثقافة الجمهورية العربية السورية، العدد 457، 2009، ص29.

اليوم المشؤوم الذي صرخ أحدهم في وجهة ثلاث مرات: طانيوس الكشك ! طانيوس الكشك ! طانيوس الكشك !» [1].

لم يكن ما حدث لطانيوس، ليمُرَّ دون يقينٍ منه أنّ ما قاله شاليط مجنون الضيعة، يكتنز أسرارا يجهلها عن حقيقة نسبه؛ شاليط الذي كرّر على مسامع طانيوس ثلاث مرات: طانيوس الكشك !. «كان أوّل ما تذكّره طانيوس، إذ سمع شاليط ينعتُه بهذا اللقب، وليمة أُقيمت في القصر قبل أسبوعين، وأعلن خلالها الشيخ بأنّ ما من امرأة في الضيعة تُجيد إعداد الكُشك مثل لميا (...) كان الفتى على علم بشأن بعض أطفال الضيعة ، وكذلك غيرهم من الأكبر سنّا، أن الشيخ كما يُشاع كان معتادا على استدعاء أمّهاتهم لإعداد هذا الطبق أو ذاك، وأنّ لهذه الزيارات صلة بمجيئهم إلى هذه الدنيا، فكان الناس يُلصقون باسمهم الطبق المعني، ويلقبونهم حنا الأوزي، أو بولوس غمّة...وكانت هذه الألقاب مهينة للغاية (...) لم يخطر بباله قطّ، ولا في أسوأ كوابيسه، أنّه قد يكون وهو طفل الضيعة المدلّل، في عداد هؤلاء المساكين الذين يحملون هذه النعوت، وأنّ أمّه من النساء اللواتي...» [2]

يعود "طانيوس" بعد كلمات مجنون الضيعة "شاليط"، بالذاكرة إلى الماضي البعيد والقريب، ثمّ يرتَدُّ إلى الحاضر، «وسوف ينأى طانيوس عن الضيعة على طريقته الخاصّة، فلا يلبثُ يفتح عينيه صباحا حتى يمضي في نزهات طويلة، متأمّلة ووحيدة يستحضرُ خلالها بعض الأحداث في طفولته، ويقوم بتأويلها على ضوء ما لم يعُد خافيا عليه اليوم»[3] إنّ أحداث الرواية -على ما يبدو- مُتقطِّعة مركَّبة، **تعكسُ** نفسيةَ البطل **وضياعه** بين الأزمات والأحداث، باحثاً عن مُقوّمَاتِ **الهُويّة** وأسباب الفقدان.

إنّ الرواية في مجموعها؛ تقعُ بين الإشاعة والحقيقة، بين الوهم والحقيقة، بين الواقع والافتراض، ويبدو كأنّ الأهمّ، ليس هو البحثُ في صحّة ما يشاع، بل البحثُ في أبعاده الاستعارية والرمزية،

---

(1)- أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص72.

(2)- المصدر نفسه، ص79.

(3)-المصدر نفسه ، ص81.

والكشفُ عن الوجه الآخر والمأساوي للإنسان والمجتمع، في زمن شاعت فيه **التحوُّلاتُ والمسُوخَاتُ**، التي تَمَسُّ جوهر الإنسان أي إنسانيته.

فبتركيزها على تحوّل الإنسان، تطرح الرواية مسألة **الهُوية**، وتأسيسًا على هذا يظلّ حضور "طانيوس" (الشخصية البطلة) على امتداد النصوص الثمانية، «مُتمركزا دراميا جوهريًا في حَبكِ الأحداث، وانتخاب الصُور الممثلة للاغتراب والضياع والنفي المحلّي، فالحديث عن **الهُويّة** يتورّط دوما في إشكالية مرتبطة بالمكان والزمان»[1].

تستمر الرواية في إظهار التناقض الذي يعيشه "طانيوس"، فهو ابن "جريس" ولم يَدْرِ طول حياته هل هو كذلك فعلا، وابن لميا التي لاحظت أن طباع ابنها تبدّلت –على ما يبدو- هي بداية **الانقسام والهدمِ الذاتي**، جرّاء **الخواء** الداخلي والشعور بالضياع في مساحات "المِا بَيْن"، «كيف يصف المرء ما كان يشعر به الفتى في تلك اللحظة؟ كان ناقما على العالم بأسره، على الشيخ وجريس، والديه، وعلى "لميا" وكلّ الذين كانوا يعلمون في الضيعة ما يقال بشأنه، ولعلهم يرمقونه بشفقة وسخرية، حتى عن أولئك الذين أبدوا ارتياعا لأنّ موقفهم كان الدليل القاطع على وجود سرّ يتقاسمونه مع الآخرين، سرّ لم يكشف النقاب عنه سوى مجنون الضيعة في لحظة غضب» [2].

ثمّة خوفٌ عميقٌ على الذات، وركونٌ إلى **الانكفاء والانعزال**، وبالتالي شعور قهري **بالاختلاف**، يؤثِرُ معه "طانيوس" الابتعاد عن **الانتماء الجماعي**، مُتناسياً أنّ «الأنا هي الوسيلة التي ينعكس فيها المجتمع، في داخل كلّ فرد منّا والتي تُمارس عبرها رقابته على أفعالنا»[3]؛ فمهما اعتنقت الذات أشكال التمرّد المتباينة، فإنّها لا تقوى على الإفلات من ملاحقة الشعور بالانتماء للآخرين، وبالتالي يتطلّب الوضع رأب الصدع الذاتي، والنأي عن أفضية القلق و**التردّد** و**التمزُّق**.

قد تكون هذه الرؤية جزءا من موقف عام للروائي أو صورة منه، «إذ لا سبيل إلى اتخاذ موقف، إلاّ بمشروع يقوم به الفرد، مرتبطا بما يحيط به من عوامل يتجاوزها بمشروعه إلى غاية له يحاول

---

(1)-محمد نور الدين أفاية –**الهوية والاختلاف**- افريقيا الشرق، الدار البيضاء (د.ط)، 1988، ص14.

(2)-أمين معلوف- **صخرة طانيوس**- (سبق ذكره) ص80.

(3)- أليكس ميكشيللي –**الهوية**– تر: علي وصفة: دار الوسيم، دمشق، سوريا، ط1، 1993، ص70.

بها التعبير عن حالته الحاضرة» [1]. ومن ثمّ أظهر معلوف إيمانا بقدرة شخوصه على التمرّد، وترك لهم مساحة من الإرادة الحرّة، خارج القيود الاجتماعية والضغوط السياسية، ممّا أسهم في نمو شخصيته البطلة "طانيوس".

فتمرّد طانيوس الاجتماعي؛ يُعتبرُ **مُعادلاً فنيّا** للتفرّد البطولي، «لم يتراجع طانيوس عن تمرّده، بل على العكس، فالإحساس الذي انتابه بسبب كلام مجنون الضيعة، ثم زيارته لروكز المنبوذ قد أطلقا العنان لحياته، كما لو أن السماء كانت تترقّب من جانبه فعلا إراديا لتشرع أمامه السبل(...) لم يكن ذاهبا إلى مدرسة القسّ؛ بل إلى مشارف الكون الفسيح الذي سوف يتكلّم قريبا لغاته ويكشف أسراره» [2].

إنّ رغبة طانيوس الجامحة في الاستمرار في مدرسة الضيعة، وتمسّكه الشديد بها عندما أريد الحؤول بينه وبينها، يعتبر مرحلة فارقة في حياته، فلقد أخرجته من دائرة السكون في فضاء الرواية، إلى الفاعلية الثقافية، ويكشف هذا عن التحوّل من العقل المنغلِق، إلى العقل المنفتِح، أملاً في غد أفضل على المستوى الذاتي والاجتماعي، ولهذا جاءت فكرة **تأصيل الهُويّة**، بتأصيل **الوعي** بها بالنظر إلى الآخر؛ لأنّ تعزيز الكيان بعزله عن الغير خوفا من الذوبان فيه، يُؤدّي لا محالة لعدم فهم حدود ذاتيته، «لأنّ ذاتي لا تكون ذاتي حقيقة، إلاّ بالنسبة إلى الغير ومع الغير، فالغيرية ضرورة حياتية، لا يمكن الاستغناء عنها، لأنّها أسّ كلّ تجمّع بشري» [3].

وهكذا يخرج "طانيوس" من عالم الحَصْرِ والفراغ والجمود، إلى عالم البَحْثِ والسؤال، إنّها في الظاهر رحلةُ بحثٍ وسؤال عن مصير الذات المبعدة المتأزّمة، وفي العُمق هو شروعٌ في البحث والسؤال عن **هُويّته ومصيره**، «كان الفتى يتابع دروس الخط أو التعليم الديني، ويجيب إجابات صحيحة على أسئلة بونا بطرس، ولكنّه يبتعد سريعا ما أن يدقّ جرس الانصراف متفاديا البلاطة، سالكا دروبا مهجورة، للتنزّه بعيدا عن الأنظار حتى يقبل المساء» [4]. إنّ صورة "النحن" في الرواية تكادُ تكون

---

[1]- محمد غنيمي هلال –**الموقف الأدبي**- دار العودة، بيروت، 1977، ص120.

[2]- أمين معلوف- **صخرة طانيوس**- تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، ص106.

[3]- عبد الوهاب المسيري ، فتحي التريكي-**الحداثة وما بعد الحداثة**- دار الفكر دمشق، سوريا 2003، ص205.

[4]-أمين معلوف- **صخرة طانيوس**- (سبق ذكره)، ص81.

غائبة، فالنحن و الأهل والانتماء، خَلفيةٌ بعيدةٌ وغائمةٌ في عالم "طانيوس" تتمازجُ فيها أشجانُ **النبذِ والتخلّفِ والاضطهادِ**.

في الرواية يُقدّم الحكيُ والتذكّر، تجربةً ما للذات المثقفة الفردية المنعزلة في مواجهة (النحن)، وبالتالي، «تتحقّق **هُويّةُ الذات**، عبر تحوّلات تحكم الفرد في وجوده البسيكولوجي، وكذلك الاجتماعي، حينما يُعاين ذاته ليس على نحو نهائيٍ وإنّما تَقصّ وبحث مُستمرٍ على استقلاليته، علّه يظفر ببعضها. يمكن إذن أن نوجز القول أنّ الهُوية هي تقاطعٌ سيكولوجي (همّها الرغبة في الوجود) وسوسيولوجي (همّها التموضع داخل الاجتماع)، وَجبَ لكلّ ذلك أن تعمل الذات على إيجاد مواطئ وقوف، تملك من خلالها ملامح وجودها الواقعي و التخييلي؛ لإبراز وحدتها وانسجامها إن كان ذلك متيسّرا لها، لعلّ هذا الاعتبار يجعل من كلّ فرد حاملا ثقل **هُويّته**، ومترحّل من فضاء إلى آخر يصارع من أجل الوجود والاعتراف بكلّ الأشكال الرمزيّة المتاحة التي تشكّل الهُوية ذاتها» [1].

تُعدّ محطّة العبور الرابع والخامس من رواية "صخرة طانيوس"، محطّة انفصال من واقع الـ "النحن" **المتأزّم** المتعلّق بحمولاته النفسية والاجتماعية، إلى حياة الحرية و**الإحساس بالذات**؛ فلقد كان لهذه المساحة من حياة "طانيوس" تأثيرا ارتداديًا على المستوى الفكري والنفسي.

يبدأ التحوّل في حياة الفتى طانيوس، حين يأتي أحد القساوسة الإنجليز لبناء مدرسة في المنطقة، ويعرض على الشيخ فرنسيس إلحاق ولده (رعد) بها، يوافق الشيخ على إرسال (رعد) و(طانيوس) إلى المدرسة، فلقد «وافق الوكيل (جريس) كالعادة، وشكر سيده على عطفه الدائم نحوه ونحو عائلته، ولكنّه كان شديد التحفّظ في قرارة نفسه، فسوف يقوم على مضض بإخراج "طانيوس" من مدرسة عديله الخوري، وإرساله إلى هذا الانجليزي والمجازفة بإغضاب الكنيسة، ولكنّه لا يستطيع معارضة مشيئة السيد، ورفض الحظوة التي يمنحه إياها (...) ولكن جريس نسي تحفُظاته لدى رؤية موقف الصبي، فلمّا نُقل إليه اقتراح الشيخ، أشرقت أساريره» [2].

[1]-حاتم الورفلي –بول ريكور- **الهوية والسرد**- دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص34.

[2]-أمين معلوف- **صخرة طانيوس**- تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص105-106.

الملفتُ للنظر في "صخرة طانيوس"، أنّها تُصوّر– كما أرادها كاتبها– ذواتًا تبحث عن **هُويّتها**، وتسائل عن سبب ضياعها، من "طانيوس" إلى "روكز" وكيل القصر السابق– الذي اتّهمه الشيخ باختلاس قيمة المحصول، ومنعه من العودة إلى كفر "يبدا"– وصولا إلى ناذر البغّال البائع الجوّال المطرود من القصر منذ أربعة سنوات، بسبب إبدائه لرأيه في الثورة الفرنسية، التي كانت في نظر سيّد الكفر من المواضيع المحظورة، «فاللعنة على هذه الحياة القذرة ! يجب أن تقبّل الأيادي للحفاظ على بقية العيش !.» [1] هذا ما تجرّأ البغّال على الصدح به، في حضرة من رآه أهلا للثقة كطانيوس.

يَسِمُ الحديث عن **الآخر** في الرواية أمران: أولهما: أنّ شخصياته تراوحت بين شخصيات نماذج وأخرى إنسانية، ولم يرَكّز في أغلبها على الملامح الفردية؛ «تُجسِّدُ مجموعةً خاصّة من الناس، تحوي جميع صفاتها وخصائصها، أو تصوّر سجيّة من السجايا»[2] ثانيهما: تعميم القول فيها سلبا أو إيجابا، فالنموذج يمثّل الجماعة، والجماعة هي النموذج.

كما يمكن تقسيم الآخر في الرواية استنادا إلى **هُويّته اللّغوية والدّينية** إلى مجموعتين: الأولى: الآخر العربي المسيحي، **مُمثّلاً** في أهل الضيعة (كفر يبدا) وأهل الجرد، الثانية: الآخر الأجنبي **ممّثلا** في (الانجليزي، الفرنسي، العثماني).

يظهر **الآخر الانجليزي** في الرواية أكثر حُضورا، ممثلا في القِسّ "ستولتون"؛ الذي قَدِم إلى الضيعة لبناء مدرسة، فيعرض على الشيخ فرنسيس إلحاق ولده "رعد" بها، لا يُمانع الشيخ الذي راق له المشروع، و يطلب من القسّ "ستولتون" المباشرة بتدريس وحيده "رعد" لكن بشروط: «يجب أن تعامله كسائر التلاميذ، بدون مراعاة خاصة، ولا تتردّد في تأديبه إذا كان يستحقّ التأديب ولكن لدي شرطين، وأطلب منك أن تتعهّد أمام الشهود؛ الشرط الأوّل ألاّ تذكر أمامه مسألة **الدّين**، فسوف يبقى على دين أبيه، ويذهب كلّ يوم أحد عند بونا بطرس الحاضر بيننا لتلقّي التعاليم الدينية (...) والشرط الثاني: أنا اسمي الشيخ فرنسيس وليس الشيخ إنجليز، واحرص أن تضّم مدرستك مُعلِّمًا **للّغة**

[1]-أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص93.

[2]-يوسف نجم– **فنّ القصّة**– دار الثقافة، بيروت، ط7، 1979، ص105.

الفرنسية؟ أعدك بذلك يا شيخ فرنسيس، البلاغة والشعر والخط، والعلوم، والتركية والفرنسية، والانكليزية، **وكُلٌّ يبقى على دينه»** [1].

"ستولتون" القسّ الانجليزي في الرواية رجلٌ محترمٌ، يحمل رسالة إنسانية؛ أخرجه "معلوف" عن دائرة المعهُودِ لدى الشخصيات الغربية الأخرى، لم يأت ستولتون مُبشّرا مسيحيًا، ولا مستعمرًا ناهبًا، فلقد أبانت الرواية عن سلامة نواياه وراء مجيئه لمنطقة (كفر يبدا) وواد (السهلين)، فالأهمّ في هذه الشخصية؛ هو نظافتُهَا من عَوالِقِ الاستغلال والنّهب، التي علقت بتاريخ العلاقة بين العرب والغرب، «فما عهدناه لدى الرواية العربية من إخضاع شخصياتها إلى مقادير كبيرة من التنميط والترميز، يجعل الخروج عن هذه النسقية مُكتسيًا بالاستحسان، لأنّ ذلك أسهم في رسم شخصية بشرية تنبض بالحياة، بدلا من التحنُّط في توابيت التنميط و التغلّف بالشعارات والأفكار الجاهزة» [2].

إنّ رسم شخصية القسّ بالشكل الذي قُدّمت؛ فيه تعاطُف مع الحضارة الغربية **وتعزيزٌ لهُويّتها الإنسانية**، وعدّها حضارة المحبّة والسلام، والتي تعمل على إصلاح وتغيير أوضاع الشعوب المتخلّفة.

لم يكن ستولتون الإنجليزي «مُلتحياً أو بشاربين، ويعتمر قبّعة مسطّحة تغطّي رقبته و أذنيه، وكان المشيب قد وخط بعض خصلات شعره، التي تجاوزت اللون الرمادي لتغدو بيضاء تقريبا (...) هذا الرجل جاء يقطن في السهلين مع زوجته، وهي سيدة فاضلة، ولم يجلب لنا حضورهما بين ظهرانينا سوى البهجة (...) لقد عاش المحترم سبع سنوات في حلب، وبعد أن عرف هذا البلد الجميل، اختار القدوم للعيش في ضيعتنا المتواضعة، عوضا عن السفر إلى إسطنبول أو لندن، وسوف يجزيه الله خيرا على هذه التضحية» [3].

تتعدّدُ في الرواية **مرايا "الأنا"**، بدءا "بأنا" طانيوس الشخصية البطلة، ثم "أسما" ابنة "روكز" الوكيل السابق للقصر، الفتاة التي أُغرم بها طانيوس، مرورا بوالده جريس ووالدته "لميا"، والشيخ

---

[1] -أمين معلوف- **صخرة طانيوس**- تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص105.
[2] -جون هالبرين وآخرون –**نظرية الرواية**- تر: محي الدين صبحي، وزارة الثقافة دمشق، سوريا ط1، 1981، ص18.
[3] -أمين معلوف- **صخرة طانيوس**- (سبق ذكره)، ص95.

فرنسيس، وناذر البغال، وروكز، وغير ذلك من شخوص ارتسمت في مرآتها **صورة الآخر** بطريقة أو بأخرى.

رغم **التعدّد** الواضح **للأنوات** في الفضاء الروائي؛ إلاّ أنّ المرآتين الرئيسيتين للأنا هما "طانيوس" و"جريس"؛ شخصيتين **إنسانيتين،** لهما ملامح فارقة ومميزة، نعرف من خلال السرد عن حياتهما ودواخلهما. إنّ "صخرة طانيوس" لأمين معلوف، تسعى إلى تحليل المجتمع العربي والتأريخ له، فالرواية تقدّم وسائل وأدوات معرفية جديدة، للفهم ولمحاولة تغيير المفاهيم والتصوّرات، وبالتالي العقليات والرؤى.

تتوالى أحداث الرواية وتتَتابع في حركة سريعة، ليتحوّل "جريس" –الذي تمثّلت شخصيتُه في الرواية هامشية مُسطّحة لم تُؤثّر فيها الحوادث رغم تصاعُدِها، والتي رسمها الروائي شخصية أُحَادية الجانب– من الهامشيةِ إلى المركز، ويقفزُ إلى مستوى آخر يتناسبُ مع الحركة والفاعلية، يُقرّر جريس الانتقام لابنه طانيوس، في مشهد باغَتَ به الروائي القارئ؛ الذي عوّده السارد على نمطيةِ جريس وخُضوعه الشّديد لسلطة الشيخ فرنسيس. تحوّل وكيل القصر بعد الخنوع والاستلاب لسلطة الإقطاع ورجال الدّين، إلى قاتل لأعلى هيئة دينية "البطريرك"، «جريس لم تعُد حالته تسمح له بتقدير الأرباح أو الخسائر، تسمّرت عيناه على مطّية البطريرك الرمادية، التي كانت تنطلق بخطى وئيدة، وتملّكهُ هاجس واحد كالخازوق، كالتعذيب وأفلتت الكلمات من صدره: سوف ينتحر طانيوس» [1].

بالتحوّل المفاجئ الذي عرفته شخصية "جريس" في السياق الروائي، والمتمثّل في خروجه عن الصّمت والسُّكون إلى **الحركة والتمرّد،** يضعُنا معلوف أمام نصّ روائيّ يُشَيِّدُ معرفة **الذات،** كما يُعَبِّر عن جيل كامل يَلُفّه القلق، مع عجزه عن **تحقيق الهُويّة** والاستقلال الذاتي في عالم مُتغيّر، لذا ينشأ التمرّد لدى شخصيات العمل الفنّي، على إثر إسباغ الكاتب ذلك عليها؛ ففي التمرّد المستمرّ والمعارضة النَشِطة تتجدّد الرؤية ويعظم دور الإنسان.

يترك الكاتب لشخوصه مساحة من الإرادة الحرّة، خارج حدود القيود الاجتماعية والعقائدية والسياسية، وتستمرّ الرواية في إظهار هذا الخروج والتحوّل، "فجريس اغتال" البطريرك، بعدما تبيّن له

[1]–أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص95.

ضلوعه في الظلم الذي نزل بابنه "بطانيوس"؛ وشجاعة كهذه وجرأة بهذا الشكل المطلق ما كانت لتَمُرّ على "جريس" دون عقاب؛ **فشَقُّ عصا الطاعة** في مجتمع رضع الإذعان والإذلال، ونشأ على الخضوع والصمت؛ له ضريبة جدّ قاسية، ولقد دفع "جريس" وابنه الثمن بالعزلة خارج الديار وبداية حياة **المنفى والاغتراب**. «لقد تطلّب منه الأمرُ أن يتحوّل إلى قاتل، ليستحقّ سماع هذا النداء، بَييِّ ! مجدّدا. في تلك اللحظة كان لا يأسف على شيء ولا يريد شيئا، فقد استعاد مكانته وشرفه واستعاد بجريمته حياته، وبقي أن يُكَفِّر عن جريمته، لم يبق أمامه (...) إلاّ الظهور بمظهر مهيب ساعة العقاب» [1].

ج–الاغتراب واللاهوية:

إنّ "صخرة طانيوس" تقولُ ما يحدث في أوطاننا العربية، من بحث عن حقيقة **المنفيين والمبعدين**؛ أي أنّها تقول الانتقال الذي يحدث في عوالمنا، من مرحلة اتّسمت بالقمع والاضطهاد الداخلي، إلى مرحلة **التغييب القصري** والحياة في المنافي البعيدة. من داخل الإطار الروائي، ينطلق الكاتب ليكشف عن فضاء **الصّراع الحادّ** بين أفراد **الوطن الواحد**، وما يكتنفه من تمزّق وتفرّق، ولعلّ أبرز المضامين وأعمقها في "صخرة طانيوس"، تكمن في ظاهرة العنف التي تشكّل بعدا جوهريا في انقلاب حياة الناس من الأمن إلى الشقاء، وهكذا « تضيقُ المسافة ليصبح إدراك العالم مُجرّدَ إدراكٍ للذات الفردية، ويتحوّل الفرد نفسُه إلى موضوع لأناه، وتصبح الأنا وعيا للذات» [2].

ستدفع جريمة قتل البطريرك الكاثوليكي، "بجريس" وولده "طانيوس،" إلى الخروج من الضيعة إلى أمكنة بعيدة عن الأهل، فلقد هربا إلى قبرص على متن السفينة. لم يكن "طانيوس" يتوقّع أنّه سيغادر يوما ما وطنه إلى وطن الآخر، ولقاء امرأة لا سابق عهد له بها، لا تعرف لغته ولا يعرف لغتها، «لقد

[1]–أمين معلوف– **صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص182.

[2]–أليكس ميكشليلي– **الهوية**– تر: د علي وصفة، دار الوسيم، دمشق، ط1، 1993، ص71.

عرفت امرأة لا أتكلّم لغتها، ولا تتكلّم لغتي، ولكنّها تنتظرني في أعلى السّلم، وسوف أرجع يوما لأطرق بابها، وأُعلِمُها أنّ سفينتنا تتأهّب للرحيل» [1].

يُمثّل كفر "يبدا" (الضيعة الجبلية) **الوطن الضائع الممزّق**، المنغلِقُ في حاضره على مجموعة من الانكسارات **والهزائم النفسية**، ممّا يمنحُ هذا المكان بطولة خاصة؛ فالوطن الذي سَلبَ من أهله الأمان والاستقرار والحرية الفردية، لا يستحق- في نظر- الكاتب الانتماء إليه؛ بل لا بدّ من إيجاد مكان بديل.

يحتّل **المكان** في العبور السابع المعنون "ببرتقال على السلم" في الرواية، مكانة متفرّدة- أو لنقل- البطولة، فلقد حرص أمين معلوف كلّ الحرص على إبراز أهمّيته، خاصة فيما يتعلّق بمكان المنفى (قبرص) وتحديدا مدينة "فاماغوستا"؛ فهذا النزوع نحو إثبات بطولة المكان يرجع -في الأساس- إلى ما طرأ على المجتمع العالمي من تغيّرات، في بنية المجتمع وثقافته وأيديولوجيته ووجهاته السياسية، ومن ثَمّ يتحوّلُ المكان من مجرّد بُقعة جغرافية مُعيّنة، إلى **رمز للوطن الجديد** ومُستقبلَ من يعيشون فيه.

«في فاماغوستا" أثناء ذلك، كان الهاربان يستهلاّن حياة جديدة وسط الهلع والندم، ولكنّها حياة تميّزت كذلك بالأفعال الجريئة والملذّات والمسرّات.» [2] لقد وجد طانيوس في أحضان المحظية ذات الشعر البرتقالي، « تلك المرأة الغريبة ما وجده تقريبا في هذه المدينة الغريبة، هذه الجزيرة القريبة من الوطن، والبعيدة غاية البعد، مرفأ انتظار، انتظار الحبّ انتظار العودة، انتظار الحياة الحقيقية.» [3]

إنّ **ظاهرة الهجرة** تشغل حيّزا هاما في الخطاب الروائي المعاصر «فلقد غادر الكثيرون وطنهم الأمّ، وكثيرون غيرهم لم يفارقوه قطّ، ولكنّهم ما عادوا يتعرّفون إليه، ولا شكّ أنّ هذه الظاهرة تعزى بصورة جزئية، إلى صفة دائمة تتّسم بها النفس البشرية التي تنزع بطبيعتها إلى الحنين» [4]. يخوض

[1]-أمين معلوف -**صخرة طانيوس**- تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص189.
[2]-، المصدر نفسه، ص192.
[3]-المصدر نفسه، ص204.
[4]-المصدر نفسه، ، ص57.

جريس وطانيوس تجربة **الهجرة والمنفى**، ليلتحِقَا بعوالم الآخر (قبرص) وهذا الانتقال يمثّل رغبة "الأنا" في تجاوز الماضي البغيض.

يغوص الروائي في ذاكرة البطل، في عملية **استرجاع** للماضي مصدر الكينونة الفردية، و مجموع الفضاءات التي عَبَرَتْها "الذات" في رحلتها الجلجامشية الطويلة، بحثا عن **الهُويّة المتفردة**، «في بعض الأحيان كانت نظرة جريس تغشى وتنهمر دموعه، ولكنّه لا يتكلّم، لا عن حياته الضائعة ولا عن المنفى، وأكثر ما كان يقول: أمّك لم تسنح لي الفرصة لوداعها ! لميا لن أراها أبدا بعد اليوم ! فكان طانيوس يُطوِّقُ كتف والده (...) أمّا الجريمة نفسها فكان الاثنان لا يأتيان على ذكرها. كان كلّ منهما بالطبع يفكر فيها (...) لا ريب أنّهما كان يستحضران كلّ هذه الأحداث خلال ساعات الصّمت الطويلة، ولكنّهما لا يتحدّثان في الأمر بدافع الهلع الثقيل» [1].

يُعلِمُنا الراوي في العبور السابع والثامن، بطبيعة العلاقات التي كانت بين الهاربين من كفر يبدا (جبل لبنان)، وشخصيات من الفضاء الجديد بفاماغوستا قبرص، «لم يكن طانيوس مسرورا بفكرة الرحيل إلى منفى آخر، فلقد كان يملك دافعا قويّا لتمديد إقامته في هذه المدينة، وفي هذا الخان: المرأة ذات البرتقال والتي صار يجب أن تدعى باسمها، الذي لا يأتي على ذكره سوى كتاب نادر، على حدّ علمي "ثمر"؛ تعني هذه الكلمة فاكهة باللغة العربية» [2].

هكذا بدا بناء الرواية منطلقا من بداية جديدة، أو من النقطة الصفر، من حياة **الاقصاء والتهميش** الذي عاشه "جريس" وطانيوس بين الأهل والعشيرة، إلى **فضاء الحرية**؛ فالرواية تقوم على سماحة الوجدان، وتمثّل انفتاحا على الآخر. إلى جانب اهتمام الروائي بعلاقة الأنا والآخر في الرواية، أشار أيضا إلى تعدُّد الأصوات التي شغلت حيّزا كبيرا في ثناياها، وسبب هذا التعدُّد، اشتغال الروائي «بتعليل المحاكاة والإيماء، إلى المعنى ومعنى المعنى في الوقت نفسه، من خلال إبداء الرأي والرأي الآخر

---

[1]-أمين معلوف **–صخرة طانيوس–** تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001ص191-192.
[2]-المصدر نفسه، ص204.

والنفاذ إلى الوعي، فاستنطقت الرواية الشخصيات، وأردفت منطوقاتها بصوت الشخصية الرئيسية إضاءة لأبعاد الحوار بين الحضارات العسيرة»[1]

لعلّ هدف الروائي، هو الاشتغال على تجاوز **إكراهات التاريخ**، الذي حمَّل مُتَتبِعه تنافر ثنائية (الشرق، الغرب) بما تحمله من إيجابيات وسلبيات، على هذا النحو يستكملُ الكاتب عرض صورة الآخر في الرواية، و **استعاء** الذات لهذا الآخر، «لم يكن طانيوس يريد أن يُصدّق أنّ الشبق الذي يتولّد من جسدين وعلّه كان يتوقع أن تكفي قطع النقود لإخماد سعيره (...) كان الطقس عينه يتكرّر (...) ثم يلتصق أحدُهما بالآخر، ويستعيدا الحركات نفسها التي تبادلا بها الحبّ، وقد أظهرت القدر عينه من الحنان والصمت، وكانت راحتاها تتضوعان بعطر البرغموت في الجنائن المحمية، فلفظ طانيوس اسمه مشيرا إلى نفسه بالبنان، فأمسكت إصبعه ووضعته على جبينها وقالت: ثمر، فردّد اسمها مداعبا شعرها، ومن ثمّ كما لو أنّ الأمر كان بديهيا، بمجرّد أن تمّ التعارف راح يتكلّم، روى لها عن مخاوفه ومآسيه، ومشاريع رحلاته النائية، مستهجنا، متحمّسا بحرية تتعاظم، لاسيما أنّ ثمر لم تكن تَفْقهُ كلمة واحدة، ولكنّها كانت تصغي بدون تضجّر، وتتفاعل وإنْ بصورة مخفّفة» [2].

إنّ خطوة طانيوس إلى الآخر (ثمر) مَحْظِيةُ الخان، كانت سريعة جدّا فهي التي أقحمته بجمالها وأنوثتها ورقّتها في علاقة حميمية، «لقد خطر لطانيوس أن يساعدها إذ لمحها تتأرجح على السلم بأحمالها، (...) وهي تتابع صعودها إلى الطابق الثالث، إذ ببرتقالة تنزلق، ثم ثانية، وتتدحرجان على السلم، فهرع الشاب والتقط البرتقالتين، ابتسمت له ولم تتمهّل، لم يفهم طانيوس إن كانت تبتعد، لأنّها لا تريد أن تخاطب رجلا غريبا، أم أنّها تدعوه للّحاق بها، فمضى في أثرها متردّدا، إنّما بخطى خجولة وقد ساوره بعض القلق، حتى الطابق الرابع، فالخامس، فالأخير (...) فتحت الباب وجمعت أغراضها ثم التفتت نحوه وابتسمت له (...) أشارت الغريبة إلى السلّة التي وضعتها أرضا (...) أمسكت يد زائرها ووضعتها على قلبها، أبقى الشاب يده حيث وضعتها، لم تحاول أن تنزعها، بل

---

[1]-عبد الله أبو الهيف- **صورة الآخر والحوار بين الحضارات في الرواية العربية المعاصرة**- مجلة جامعة دمشق المجلد 24 العدد الثالث+الرابع 2008 ص130.

[2]-أمين معلوف- **صخرة طانيوس**- تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص205.

راحت على العكس تمرّرها بانزلاقات خفيفة وراء ثوبها، كانت تفوح من بشرتها رائحة الأشجار المثمرة وعطر نزهات نيسان في البساتين» [1].

لقد أحبّت جدّا "ثمر" الفتاة اليونانية ذات الشعر البرتقالي، الارتباط بطانيوس ولم يبدو منها ولا منه **النفور**، بل على العكس تماما، انجرفت الفتاة في علاقة جسدية وروحية إلى طانيوس مشدودة بغرابته، ليخترق اللّقاء بينهما **الحدود المغلقة**، ليُحقّق نوعا نسبيا من **التناغم والتآلف**. ينساق الشاب الشرقي الهارب من الوطن إلى "ثمر"، التي لم يكن يفهم لغتها ولا هي تفهم لغته؛ بل تفصح الرواية عن حاجة "الذات" الصميمية إلى هذا الآخر.

يخرج **أمين معلوف** من خلال محطّات العبور إلى **الآخر** "**الأنثى**"، عن نمطية الثأر والانتقام التي شاعت في الرواية العربية، إلى جعل الحبّ فعلا وجدانيا ونتاجا إنسانيا، يُوطدّ العلاقة بين العالمين، وليس العكس، «لم يكن طانيوس يعلم شيئا عن الحركات التي يجب أن يقوم بها، كان متأكدّا أنّ جهله يتجلى في كلّ لحظة كلّ حركة خرقاء قام بها، كانت تستجيب بمداعبة لطيفة ولما أصبح كلاهما عاريين (...) لم يتبادلا الكلام، فلا أحد منهما يتكلّم لغة الآخر، ولكنّهما رقدا كجسد واحد، كانت الغرفة تُشرق على الغرب، ومن خلال المنور، تسللّ شمس مربعة تتطاير فيها خيوط من الغبار» [2].

تبدو "صخرة طانيوس" كأنّها تدعو إلى تجاوُز التعَارُضِ بين "**الأنا**" **و**"**الآخر**" الغيري، فلقد بدأ الاقتناع بضرورة **التواصل**، والانسجام مع الواقع الجديد؛ موطن المنفى والغربة عن الذات والوطن، لعلّ البطل (طانيوس) لم يكن في الواقع يبحث إلاّ عن آخره، أي نصفه الآخر الذي يمنحه قدرا من التوازن والاستقرار فيقول: «هل كان يجب أن أرحل إلى المنفى، وأحطّ الرحال يائسا في هذه المدينة الغريبة، وفي الخان، وأصعد إلى الطابق الأخير على أثر امرأة غريبة(...) هل كان يجب أن تلفظني

---

[1]-أمين معلوف **–صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص197.

[2]-المصدر نفسه ، ص198.

أمواج الحياة إلى هذا المكان النائي؛ لتسنح لي هذه اللحظة من السعادة؟ تلك السعادة العارمة كأنّها علّة مغامرتي ونهايتها وكذلك خلاصي» [1].

تستدعي هذه الصورة بقوةّ، المتخيّل النقيض الضدّي؛ الذي يسعى إلى تصحيح صورة الآخر، وإبدالها بصيغة نسبية مفتوحةٍ وقابلةٍ لتقييم مُخالفٍ؛ يتكشّف لنا من خلاله مظهر جديد لنسق الغيرية. إنّ معرفة طانيوس "لأناه" عن طريق الآخر، وحضور الأنا في الآخر، جعلاه يُعيد قراءة الماضي من جديد، ويتعامل معه مرّة أخرى بصورة مغايرة لم تكن موجودة، لو لم يعرف "الآخر" في "فاماغوستا" اليونانية، «لقد طفق طانيوس يستعرضُ في ذهنه الأشخاص الذين عبروا حياته وتوقّف مطوّلا عند أسما، مندهشا لأنّه قلّما فكّر بها منذ رحيله، أَلَمْ تُقترَف الجريمة بسببها، وأَلَمْ يلوذا بالفرار بسببها؟ مع ذلك تلاشت ذكراها كما لو أنّ فخا ابتلعها، لا ريب أنّ ألعابها البريئة، وشفاههما التي كانت تتلامس وتتباعد كقرون الحلزون، ولقاءاتهما المختلسة، لا تشبه على الاطلاق تلك اللذّة القصوى التي بات يعرفها» [2].

ظلّ "طانيوس" و"جريس" شهورا طويلة في المنفى، إلى أن تعرّفا إلى أحد أبناء جبل لبنان، لينقل لهما خبر موت الأمير الطاغية، وأقنعهما بالعودة إلى الوطن، استسلم "جريس" المرهق من المنفى والذي يفتقد زوجته "لميا" بشدّة، إلى فكرة العودة فلقد أثقل النفي والإبعاد ذاته الممزّقة، بين وطنه الأصلي وموطن الآخر، «وأصبح الهمّ الوحيد لجريس، على مشارف عقده الخامس بعد حياة التابع المخنوع وضمير مثقل بجريمة بحجم الجبل، وحياة يعيشها طريدا منبوذا، ومنفيا أن يهرع كلّ صباح إلى مقهى اليوناني للعب طاولة الزهر مع رفيقه في المنفى»[3] .

إنّ من أهم الأفكار التي تحرّك المتن الروائي في "صخرة طانيوس" **تشظّي الهُويات وانشطارها**، إذ يُعدُّ مفهوم الهُويّة المنشطرة، من المفاهيم التي طرحتها الرواية ما بعد الحداثة، في حقبة ما بعد الكولونيالية، وهو يعني الهُويّة التي تتكوّن عند دخلاء الداخل، بمعنى الذين غادروا أوطانهم، وتمّ دخولهم في وطن جديد

[1]-أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ، ص199.
[2]- المصدر نفسه، ص200.
[3]-المصدر نفسه، ص201.

ضمن الطبقات الهامشية، «إنّ المغترب ذاتيا، الذي يفقد معنى للحياة ويُعاني أزمات تتّصل بالوجود والعدم، تعصف برأسه عدّة أسئلة يصفها وِلسُونْ بأنّها تمثّلُ مشاكل اللامنتمي» [1].

كان "جريس" يلجأ للتخلّص من ضيقه بالبقاء في المقهى، يلعب الطاولة بكلّ جوارحه «كان يصدف في القصر أن يلعبها، حين يكون الشيخ بدون شريك يستدعيه، فيتظاهر بالاستمتاع، ويتدبّر الأمر للخسارة، ولكنّه لم يعد ذلك الرجل في فاماغوستا، فقد غيّرته جريمته (...) بالرغم من تبجّج فهيم رفيقه الدائم، كانت الغلبة له في معظم الأحيان، كان الرفيقان يضجان في المقهى أكثر من بقية الزبائن» [2].

اللافت للنظر أنّ "جريس" و"طانيوس" و"فهيم" وغيرهم من المغتربين في "فاماغوستا" باتت عادتهم الجلوس في المقهى ولعب الطاولة، وإنّ لهذه الممارسة دلالتُها ممّا لا يمكن الاستعاضَة عنها بممارسة أخرى؛ فارتياد المقهى عندهم هو أكثر من وسيلة اِلْتِهَاء، إنّها الاشتغال القادر على **التهام الاحتراق الداخلي في المغترب**، ففي البقاء في المقهى واللعب بكلّ الجوارح إفراغ لكلّ ما يعصفُ بالمغترب من الشعور بالقلق والتمزّق، وإيحاءٌ كاذبٌ بأنّ هذا الالتهاء الكلّي بالترفيه، أداةٌ قادرٌ على ملء الخَواءِ المرير الذي يملأ المغترب، وتبديد السَأَمِ وحنين الأوطان، «لم يكن "جريس" يرغب اطلاقا بالهروب من منفى إلى آخر، وقال في سرّه: "لن أرحل من هنا إلاّ للقاء زوجتي وبلدي، كان هذا الاحتمال يتعزّز يوما بعد يوم، وفهيم ينقل له بفضل اتصالاته بالمعارضة، أنباء تبعث على التفاؤل (...) وبانتظار حلول ذلك اليوم، تابع الصديقان رمي النرد في مقهى الفيتريوس» [3]

لم يكن "طانيوس" بعيدا عن هذا السياق **الاغترابي**، فلقد اتخذّ هو الآخر من منفاه ملاذا للهروب من ذاته، التي تختزن في اللاشعور قدرا كبيرا من الألم، ولا نحتاج إلى عناء كبير لإدراك أنّ صورة الذات التي تقدّمها الرواية، من خلال شخصية هذا الفتى المتمرّد، تعيش في فضاء القلق، لانصهار الطُمأنينة والشعور بالمرارة والإحباط.

---

[1]-ولسون كولن- **اللامنتمي، دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين**-تر: أنيس زكي حسين، دار الآداب بيروت، ط4 1989، ص55.

[2]-أمين معلوف- **صخرة طانيوس**- تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص202.

[3]-المصدر نفسه ، ص204.

إنّ مُشكلة **الغربة** عند "طانيوس" ، لا تُشبِهُ الغربة عند غيره، فهي لا تركّز على البعد عن الوطن والحنين إليه، إنّما الغربة عنده هي قضية بحث عن **الهُويّة** واكتشاف **الذات،** «لم يعد طانيوس راغبا بعد خيبته الأولى، بقطع الوعود أو سماعها، ولا بالتطلّع إلى الغد، لقد أقسم على الأخذ والعطاء والرحيل ثم النسيان، ولم يفلح سوى في المرة الأولى، وليس تماماً، فقد أخذ ما وهبته تلك الغريبة، وسدّد دينه، ثم انصرف ولكنّه لم يقو على النسيان»[1]

يعود –أخيرا– "جريس" الذي ألهبَ الحنينُ دواخله إلى "لبنان،" بخدعة كان بطلها "فهيم" و"سلوم" أبناء بلده، الذين أوهماه بأنّ الأمير مات بعدما اغتاله المعارضون، «لقد نفق الغول (...) الغول نفق، لقد كفّ الوحش عن التنفّس، كفّ عن الأذى وتضجرت لحيته الطويلة بدمه (...) المعارضون قبضوا على خناق الأمير وذبحوه مع أنصاره، وأعلنوا العفو العام (...) اخلدوا للنوم بسلام.» [2] هذا ما نقله فهيم إلى جريس وطانيوس، في يوم مُحمَّلٍ بالانفراج في ظاهره ولكنّه كان نذير الشؤم والعتمة في باطنه، "ففهيم" نسج خبر وفاة الطاغية للإيقاع بالمتمَردِ الهارب من **وطن جريح،** أرهقته الأحقاد والدسائس والمتكالبين عليه من كل جانب، «أعلن جريس وقد سئم فجأة ونفذ صبره: لقد انقضت سنة تقريبا في هذه الجزيرة، سنة ولميا وحدها(...) إنّها نبرة الحنين إلى الوطن وإلى الزوجة خاصة، "فلميا" "لجريس" هي الوطن الدافئ الدافق بالأمان. حسم جريس أمره بالعودة كان يتراءى في عينيه وجه لميا وشمس ضيعته، ولعلّه كان يخشى كذلك قضاء الشتاء في "فماغوستا" بدون رفيق تسلية».[3]

يعود جريس إلى وطنه "لبنان"، مُكتظًا بحلم العفو والمصالحة والتغيير الإيجابي، لكنّهُ يُصدَم بحقيقة الوضع في الوطن، فالغول لا يزال حيّاً، لم يُقتل الأمير الطاغية، بل كانت خدعةً لاستدراجه من منفاه إلى مثواه الأخير؛ ويتحوّل **الوطن الحلم** إلى منفى أكبر، وإلى **رعب حقيقي** يُثير "جريس" بمجرّد

---

[1]–أمين معلوف– **صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص205.

[2]–المصدر نفسه ، ص210.

[3]المصدر نفسه، ص212– 213.

وصوله إليه، ليتمّ شنقه بتهمة اغتيال البطريرك الكاثوليكي. لقد كان "فهيم" الصديق المقرَّبُ لجريس في المنفى جاسوسا وعميلا للأمير.

أُعدم الأب "جريس" بعد عودته إلى لبنان، فغيابه عن الفضاء الروائي، هو دلالة رمزية **لغياب كينونة الوطن**، وتغييب لمرحلة بأكملها، تلك التي سبقت التغيير السياسي، فترة السلطة التعسّفية ومصادرة الحريات الشخصية. ولعلّ الدلالة الأعمق لهذا الغياب – أو لنقل – التغييب القصري عن طريق القتل، هو تأكيد على الاضطهاد والقمع الذي يتعرّض إليه المواطن، «إنّ أشدّ ما يتعرّض إليه المواطن والمرأة هو استلاب حقّهما في اختيار الحياة التي يريدان؛ الاختيار الذي يقول عنه كيركجورد بأنّه من خلاله وحده تبلغ النفس ذاتها الحقيقية، فالحياة بمجملها قائمة على مسألة: إمّا ..أو.. على حدّ تعبيره»[1]؛ فالحرية المَنُوطَة بحقّ الاختيار هي المميّزة للوجود الإنساني.

صخرة "**طانيوس**" تصوير روائي، يحكي مأزق الوقوع بين سُلطتي الإمكان والوهم، وتصويرٍ للخيبة الناجمة عن محاولة الانسراب عبر شرنقات الحلم من واقع مُفجِعٍ، إلى عالم رحب بحثًا عن الخلاص؛ وبهذا تتّجه الرواية إلى **البحث عن الهُويّة**. في الرواية هيمنة لحركة **الانفتاح**، على حركة **الانغلاق**؛ فالغموض الذي يحاول المحكي فكّ أسراره والوصول إلى حقيقته، بقيَ مفتوحًا على كلّ الاحتمالات دون أن ينغلق على حقيقة ما، يبدو أنّ الأساس في الرواية هو حركة البحثِ نفسها.

يعود "طانيوس" بعد المحادثة المفزعة والفقد المؤلم لوالده "جريس"، إلى ضيعة الجبل في لبنان، بعد مكوثه طويلا في منفاه، يتَحيّنُ فرصةَ الانتقام لأبيه المغدور، «كان الشاب يعلم لأيّة جهة يميل قلبه، ففي بعض الأيام كانت تساوره الرغبة بعبور ذلك الذراع البحري والحصول على السلاح للانضمام إلى صفوف العصاة. كان يريد ان يقاتل الأمير (...) فتُرسَم في ذهنه صورة جريس مشنوقا، فيتحوّل الحلم إلى كابوس حيّ، والغضب إلى غثيان وبين الحين والآخر، كان يفقد الرغبة بالنضال ويتوق للرحيل، إلى الجهة الأخرى نحو الغرب، إلى جنوى، مرسيليا أو بريستول ومنها إلى أمريكا، ما وراء البحار. هل كان طانيوس ممزّقا بين عالمين؟ بل بين انتقامين. الأوّل بدافع الدم، والثاني بدافع

[1] إيريك فروم – **الخوف من الحرية** – تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ، 1972، ص77.

الازدراء، وبسبب هذا التمزّق، كان لا يبارح مكانه في فاماغوستا، بجوار "ثمر" تمتزج أحلامهما، ويتحدّ جسداهما، "ثمر" رفيقته في التيه، أخته الغربية» [1].

يعود "طانيوس" -في محطّة العبور الأخيرة المعنونة ب"مذنب بسبب الشفقة"- إلى وطنه مع مبعوثي دول أجنبية، طالبوا أمير الجبل الموالي لحاكم مصر بالخروج وترك لبنان، فضّل الأمير بعدما اشتدّت المعارضة من كلّ جانب وضغط الدول الأجنبية، أن يختار منفاه، «كان طانيوس يتوقّع أن يرضى الأمير عن ذلك المخرج المشرع أمامه؛ إلاّ أنه لمح نظرته بعد أن ترجم له الجملة الأخيرة، تطفح بيأس أعمق من ذلك الذي كان يلوح فيها في مستهل اللقاء، حين كان سيد الجبل يظن أنّه قد سبق السيف العدل، ولم يعد أمامه خيار سوى تحديد منفاه». [2]

كان الألم يعتصر الأمير، وهو يجترّ تفاصيل ما حدثَ ويحدُث، ويفكّرُ بأسى في المعادلة غير المتكافئة، التي تجري عليها الأوضاع، فحدّق إلى طانيوس بإلحاح وقال «وقد رفع عقيرته بالكلام: لقد نعم الجبل بالأمن والازدهار، حين كان السلام مُسْتَتِبًا حوله، ولكنّنا لا نملك القرار متى تناحر الكبار، فنسعى للتخفيف من أطماع هذا، وتجنّب أذية ذلك. ومنذ سبعة أعوام تنشر قوات الباشا في كلّ أنحاء البلاد، حول هذا السراي، بل وأحيانا داخل أسواره، وفي بعض الأوقات كانت سلطتي لا تتجاوز هذا البساط اذي أضع عليه قدماي، لقد سعيت طوال ذلك الوقت لصون داري. لكي يتسنّى لأشخاص أجلاّء مثلكم يوم تضع الحرب أوزارها، إيجاد محاور لها في هذا الجبل(...) ولا يبدو أنّ هذا يكفيكم». [3]

لقد امتدّت كلمات الأمير وسيّد الجبل من عُمق الحسرة وألم الفقد، تُعانق الدار التي قصد بها الوطن، «لمح طانيوس في نظرة الأمير الرهبة من اموت فاختلطت الأمور في ذهن الشاب، أو لعلّها اتخذت منحى غريباً. كان يرى أمامه ذلك الشيخ تملأ لحيته الطويلة البيضاء، وحاجباه وشفتاه وبخاصة عيناه مجال بصره، ذلك الشيخ المرهوب الجانب، إنّما المذعور في هذه اللحظة والأعزل». [4]

---

(1)- أمين معلوف- **صخرة طانيوس**- تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 247.

(2)- المصدر نفسه، ص 262.

(3)- المصدر نفسه، ص 263.

(4)- المصدر نفسه، ص 264-265.

حين لا تكون الشخصية قادرة على استيعاب **صدمة التحوُّل**، فإنّها تصِلُ إلى حالة غروب واغتراب فعلي، وهذا ما يبدو على شخصية سيّد الجبل، تُفيد أخبار الجبل أنّ «ابن كفر بيدا نطق لدى سماعه الشيخ الذليل، وتناسى رغبته بالانتقام كأنّه قد أشبعها ألف مرّة، وأعلن جهارا: بوسع سموّه أن يرحل إلى مالطا فوافق "ووُد" -الموفد الأجنبي- في الحال على هذا الاقتراح لا سيما أنّ مالطا كانت منذ مطلع القرن مستعمرة بريطانية، وكذلك فعل العثماني الذي بُوغت بحركة نزقة فهذا الاقتراح لم يرق له إطلاقا، ولكن انكلترة كانت عماد ائتلاف الدول العظمى، ولم يجرأ الرجل على المجازفة بنشوب خلاف قد يجرّ عليه لوم رؤسائه، ولم يعرب الأمير قطّ عن ارتياحه خوفا من عدول مبعوث السلطان عن رأيه» [1].

تتسارع أحداث الرواية، لتجعل من "طانيوس" البطل العائد إلى الوطن، المخلّص لوطنه من براثين الظلم والفساد؛ فلقد تمكّن من إزاحة سيد الجبل ونفيه إلى الخارج (مالطا)، دون إرادة منه في ذلك، إذ تجعله الأحداث المتلاحقة شيخ الكفر للحظات معدودة، قبل أن يعود سيد الكفر الأول "الشيخ فرنسيس" إلى القصر بعدما فقد الابن والبصر، ولعلّها مُفارقة غريبة في تطوّر الأحداث، وكأنّ **أمين معلوف** يتقصّدُ هذه التفاصيل، **ليُنطِقَ المسكوتَ عنه** من أوضاع أوطاننا العربية، التي لا تزال تُرسِّخُ أخلاق الطاعةِ والولاءِ الأعمَى، وسَدِّ كلّ منافذ الخروج عن هذه الدائرة، فلقد كانت ولا تزال أخلاق الطاعةِ نمُوذجا طبيعيًا للعلاقة بين الراعي والرعية في أنظمتنا العربية.

«يبدو أن الوظيفة المركزية للرواية المعاصرة، لم تعد هي نشر رؤية للإنسان والعالم والتاريخ موضوعة مسبقا، بل وظيفتها أن تكشف بطرقها الخاصّة ما لا يمكن أن تقوله إلاّ الرواية (حسب عبارة هرمان بروخ التي عمّقها ميلان كونديرا). فالأمر صار يتعلّق باستخراج ما لا يقال في التاريخ الرسمي وباستكشاف مناطق التجربة الإنسانية الي يُقصيها المؤرخون، وخلخلة اليقينيات والمسلّمات

[1] -أمين معلوف- **صخرة طانيوس**- تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ، ص 265-266.

والتصوّرات الجاهزة، واكتشاف الوجه الآخر للإنسان الحديث في علاقته بالزمن، كشف النقاب عن المكبوت، في التاريخ الرسمي وفي المجتمع الشمولي القاهر».[1]

إنّ صخرة "طانيوس" هي في الأصل حكايةُ رحيل، بدايتُه الشرق ممثّلا في ضيعة الجبل (الجبل اللبناني)، ونقطة تحوّله هي الغرب مجسّدا في اليونان، وأخيرا نقطة العودة هي الشرق (لبنان). لقد جسّد معلوف بنية رحيل دائرية، رصد من خلالها التحوّلات النفسية والذهنية التي طرأت على البطل أثناء رحلته.

إنّ خروج البطل من "جبل لبنان" يبرّره طلبه لفضاء أكثر رحابة؛ يوفّر له الأجواء المناسبة للتملّص من ضغط منظومة قِيَمٍ مُهيمنة، وقمعٍ اجتماعيٍ فرض سيطرته على الأفراد وشلّ حُرياتهم، واغتال فيهم روح المبادرة. يكتسي **تصدّع الهُويّة الوطنية** في الرواية بعداً عميقا، يكشف عن سِمة اللاانتماء للوطن؛ بسبب القمع السياسي والاجتماعي.

تتحوّلُ ضيعة الجبل في لبنان، إلى ساحة قتل عَبثِيٍ، في **صورة سوداوية عن وطن** فقد ملامح الاستقرار والأمان، فبعدما اعتلى "طانيوس" حكم "كفر يبدا" للحظات معدودة، يُطالبه أهل الكفر بالقصاص لموتاهم من "روكز" الوكيل السابق، ويُصرّون على إعدامه، ولكنّ البطل العائد إلى الوطن يتردّد في الحكم على والد حبيبته القديمة "أسما"، ويميل في حكمه إلى نفيه وإبعاده؛ مُتجنّبا أيّ شكل من أشكال العنف وإراقة للمزيد من الدّماء.

«تعاظم الهرج والمرج، وبدأ طانيوس يهلع، ولكنّه أدرك على الفور الفائدة التي قد يجنيها. أصغوا إلي: لقد اقترفت في الآونة الأخيرة جرائم، وارتكبت أخطاء فادحة، ووقع ضحايا أبرياء، ولو راح كلّ امرئ يعاقب الذين أساؤوا إليه وتسبّبوا بمقتل قريب، فلن تَلتئِم جراح الضيعة، ولو تُرك لي القرار، فأنا آمر بما يلي: تصادر كلّ أملاك روكز، ويعوّض بها الذين عانوا من انتهاكاته، ثم ينفى عن هذه البلاد».[2]

[1] حسن المودن – **الرواية والتحليل النصّي، قراءات من منظور التحليل النفسي** – دار الأمان الرباط، الدار العربية للعوم ناشرون/منشورات الاختلاف، ط1، 1430هـ/2009م،ص 141-142.

[2] - أمين معلوف – **صخرة طانيوس** – تر: نهلة بيضون، دار الفارابي بيروت ، ط1،2001، ص 273.

يُفاجَأُ طانيوس في اليوم التالي، بأنّ أبناء ضيعة مجاورة قتلوا "روكز" وأربعة بين أبناء ضيعة "كفر يبدا"، الذين أُوكِلت لهم مهمّة حراسة السجن إلى حين تنفيذ الحكم. دونما انتظار لحكم "طانيوس"، نفّذ الغزاة الحكم في "روكز،" وحملوا رأسه بمثابة غنيمة حرب، «ويفيد القسّ ستولتون أنّ الرأس استعرض في ذلك اليوم عبر شوارع السهلين، على حربة، وكان وصفه شديد اللهجة: للحصول على رأس مجرم، قُتل أربعة أبرياء، قال لي قحطان بك إنّه لم يشأ حدوث ذلك، ولكنّه لم يسع ذك للحُؤول دون حدوثه، وغدا سوف يأتي أهالي كفر يبدا، بدافع الثأر لذبح أبرياء آخرين، ثم يتذرّع هؤلاء وأولئك، في السنوات اللاحقة بحجج مفحمة، لتبرير انتقاماتهم المتتالية».[1]

تتأسَّسُ "صخرة طانيوس" على صراع مزدوج، من جهة مع **الآخر البعيد** الغربي أي العدو الخارجي، ومن جهة أخرى -في مساحة معتبرة من فضاء الرواية- صراع مع **الآخر القريب**، الذي يُشارك الذات **الوطن والهُويّة**.

تتمهّلُ الرواية في العبور الأخير عند الصراع الداخلي، إذ يتعلّق الأمر **بهُويّة مشروخة ومتصدّعة** ومأزومة، تعاني هواجسَها وأزماتها الداخلية، إذ يصير القريب منها الذي يشاركها الانتماء إلى الوطن، آخر داخليا- جُوانِيًا- ومصدرا لآلامها «وقد تأخذ هذه الغيرية صبغة عدوانية، فتحدّدُ الأنا عندئذ بالاختلاف الجذري عن الآخر، اختلافًا قد يصل أحيانا إلى التصفية والتقتيل والحروب المختلفة، وقد تأخذ صبغة تسالمية تعترف للآخر بما له وما عليه».[2]

إنّ الفشل والتِّيه، من العلامات التي تؤكّد أنّ الغاية من الكتابة الروائية عند **أمين معلوف**، «ليست إبلاغ حقيقة ما، أو نقل الواقع المعطى كما هو، قدرَ ما هي مُساءلة الحقيقة والنظر إلى ما وراء الواقع المعطى، بشكل يجعل من التخييل مرآة نقدية لما يقدّم على أنّه الحقيقة، في عالم من التوافقات والاصطلاحات. فبواسطة الكتابة الروائية، يمكن اختبار العقل والشكّ في عقائده

[1]-أمين معلوف **-صخرة طانيوس**- تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ، ص 285.

[2]- عبد الوهاب المسيري ، فتحي التريكي **-الحداثة وما بعد الحداثة**- دار الفكر دمشق، سوريا 2003، ص205.

والسخرية من يقينياته، وذلك بالدُخول إلى عالم الاحتمالات والنظر إلى الحقيقة على أنّه مشكُوك في أمرها، وأنّ كلّ شيء يسبح في فضاء اللايقين»[1].

وهكذا "صخرة طانيوس" رواية لا تقول الحقيقة؛ قدر ما تقول الاحتمالات كلّها المنفية والمغيّبة منها –بالأخّص– وتكشف عن مخبوءات لا ننتبه إليها في حياتنا ووجودنا، تدفعُنا إلى القلق والشكّ واللايقين، لقد كان "طانيوس «مذنبُ الحيرة، ومذنب التعاطف بسبب بقية عاطفة ورواسب عشق، مذنب شفقة(...) كان يبحث عبثا عن قدميه في العشب الأسود، عن الدرب الذي كان يسلكه للذهاب إلى مدرسة السهلين (...) جرت أمور كثيرة قبل شروق الشمس، كان طانيوس ما زال يحوم في الغابة المحروقة» [2]

وتأسيسا على ما سبق أمكن القول أنّ الرواية المعاصرة، لم تعد تخييلا سرديا فقط، بل إنّها تخييل تأمّلي أيضا، «فهي لا تكتفي بسرد حكاية ما، غالبا ما تكون تامّة ومكتملة، بل إنّ الرواية صارت بحثا ودرسا وتأمّلا في حكاية، لا يملك السارد كما الشخصية كلّ أجزائها وأطرافها، ولا يعرف كلّ ملابستها وخلفياتها».[3] وبهذا تبقى الرواية الجديدة مُهيّأة للتعبير عن هذه المفارقات؛ حيث تشتغل بقضايا **الهُويّة والدين والسلطة**، وبإشكاليات الإنسان العربي، لا بوصفه فردا فحسب، بل –وأيضا– من منظور تكوينات جمعية.

إذا كانت للهُويّة علاقة بالذات، فهي أيضا مركُوزة في أعماق المجتمع، ومتّصلة بفكره وثقافته وجُذور حضارته، وتتطوّر وتنضج، وتضمحل وتذوب؛ مادامت على اتّصال بالهُويّات المغايرة، وتتأثّر بها سلبا وايجابا، «وعلى العموم تتحرّك **الهُويّة الثقافية** على ثلاث دوائر متداخلة ذات مركز واحد، فالفرد داخل الجماعة الواحدة قبيلة كانت، أو طائفة، أو جماعة مدنية (حزب أو نقابة إلخ)، هو عبارة

---

[1]- حسن المودن –**الرواية والتحليل النصّي**- دار الأمان، الرباط، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 1430هـ/2009. ص134

[2]- أمين معلوف **–صخرة طانيوس**- تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001ص285-286.

[3]- حسن المودن –**الرواية والتحليل النصّي**- (سبق ذكره) ، 2009.ص140.

عن هُويّة متميّزة ومُستقلّة، عبارة عن (أنا) لها آخر داخل الجماعة نفسها، أنا تضع نفسها في مركز الدائرة، عندما تكون في مواجهة مع هذا النوع من الآخر»[1]

تعالج رواية "صخرة طانيوس" لأمين معلوف **مشكلة الهُويّة**، من خلال تيمات الهجرة والمنفى والاغتراب، إنّ الرواية –إذن– انزياح نفسي وتخيّلي، وإعادة تشكيل لأواصر الانتماء إلى العالم الإنساني جملة، وليس مجرّد مغادرة حسّية لمحطّة بعينها. إنّ فقدان المكان الأصلي والتغرّب عنه؛ نهاية لفكرة التماهي مع الأصل بحدّ ذاتها، وبداية لتجاوُز حدود الجغرافيا والدِّين والطبقة والوطن، واستكناه لهُويّة نوعية متعالية على تصنيفات العرق والمعتقد؛ هُويّة قادرةٌ على عبور الحدود، والانتماءات المغلقة، والوجود باستمرار على حافة "الما بَيْن" «أنت طانيوس بوجهك البريء، ورأسك الذي يعود لستّة آلاف عام– عبرت أنهرا من الدماء والوحول، وخرجت منها طاهرًا، غمست جسدك في جسد امرأة، وتفارقتما بتولين. اليوم اختتم مصيرك، وصار بِوُسع حياتك أن تبدأ، فانزل من صخرتك، وغص في البحر، لتحمل بشرتك على الأقلّ مذاق الملح» [2].

أثار **أمين معلوف** قضية الصراعات والنزاعات، التي تتجاذب المجتمع الواحد، كإسقاط مباشر للمجتمع العربي، الذي أضحى محورا للتيارات العكسية، في ظلّ الجمود الملحوظ للفكر، وإيثار الانكفاء والعزلة في محور الذات واختزال الآخر.

كلُّ هذه المتغيّرات والتقلُّبات أثارت **سؤال الهُويّة**، وصار البحث فيها جزءا من أسئلة الفكر العربي، نتيجة المثاقفة والاحتكاك مع الآخر، «يُعتبَر بُعدُ الآخر ومعرفته والمسافة التي بيني وبينه، هي القواعد التي يُبنى عليها المجتمع المتحرّك؛ الذي هو أولا نِتاجُ عالمنا الداخلي، وثانيا هو نتيجة لعملية تطويرية للتداخل الحاصل بين الأنا والآخر، وعالمنا الداخلي هو مبعث الأفكار المنتِجَة والمحافظة على المجتمع».[3] ما هو **إيجابي** في هذا التوجّه؛ أنّه ينخرط في سياقات **وَعيٍ كَونيٍّ جديدٍ** بمسألة الهُويّة، لا ينحصر في الدوائر الفكرية والثقافية العربية فحسب؛ بل في الدوائر الثقافية الحيّة بالعالم المعاصر.

---

[1]- محمد عابد الجابري– **العولمة والهوية الثقافية**– عشر أطروحات، مجلة فكر ونقد، مجلة ثقافية شهرية المغرب، السنة الاولى، العدد6، فبراير 1998، ص06.

[2]- أمين معلوف– **صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001ص267.

[3]- حكيم أومقران –**البحث عن الذات في الرواية الجزائرية (الطاهر وطار نموذجا)**، دار الغرب للنشر والتوزيع (د.ت)، ص104.

استطاع أمين معلوف في "**صخرة طانيوس**" حشد قِصصٍ ومَروياتٍ، شَكّلت بانوراما صاخبة ومُدوّنة حيّة، عمّا جرى في لبنان في فاصلة زمنية عسيرة، وعبر رُؤيةٍ استثمرت تقنياتٍ وأنساقٍ سرديةٍ كثيرة: تَتابُعٌ، تَزامُنٌ، استعادةُ ذكرياتٍ، واستخدام « وجهة نَظر، التي أصبحت من مشاغل النقد القصصي والروائي الأساسية، وجرى التركيز على الطريقة التي تقدّم بها الأحداث، وطبيعة الراوي الذي يقدّم هذه الأحداث»[1].

بين مدخل النّص وخاتمته، يأخذنا السارد في رحلة إلى **عوالم الذات العربية** الداخلية والخارجية، وعلى ما يبدو، الرواية مَهمُومة بما يجري في وطن الكاتب- على وجه التحديد- لبنان التي غادرها **1976** إلى فرنسا، بعدما تأجّجت الحرب الطائفية، وتفشّى القتل المجاني لأجل **الهُويّة**، نفس المشهد أراده أمين معلوف لشخصيته البطلة في صخرة طانيوس، الاختفاء بعدما تأجّجت الطائفية، وشاعت فكرة الثأر للعرق، أو الطائفة الدينية، «على خطى طانيوس الخفية، كم من رجل رحل عن الضيعة منذ ذلك الحين، لتلك الأسباب؟ بل للدافع نفسه، والحافز عينه فجبلي على هذا النحو، التصاق بالأرض وتَوقٌ إلى الرحيل، ملاذ ومعبر أرض اللبن والعسل والدم، لا جنة ولا جحيم بل مطهر» [2].

تختصر رواية "**صخرة طانيوس**" لأمين معلوف، الزمن اللبناني **المُتَعرِّج** والمتداخل والمحْنَة اللبنانية، إنّها بانوراما عريضة لذلك التَنوُّع الإِثْنِيّ الوطني المتَعايِش؛ الذي فَتَكتْ به السياسة وأعاصير الهُويّات القاتلة؛ ولعلها رِسالةُ الوداع التي كتبها أمين معلوف إلى لبنان في شخصيته البطلة "طانيوس"، «فاليوم اختتم مصيرك وبدأت حياتك أخيرا (...) لقد تعبت صخرتك من حملك يا طانيوس وسئم البحر نظراتك العقيمة (...) أنت الغائب (...) غافلتهم ومضيت نحو الشاطئ- إنّها بانتظارك فتاة الكنز في جزيرتك، وشعرها ما زال بلون شمس الغرب». [3]

---

[1]- فاضل ثامر -**الصوت الآخر، الجوهر الحواري للخطاب الأدبي** وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ط1 1992، ص67.

[2]-أمين معلوف- **صخرة طانيوس**- تر: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2001ص295.

[3]- المصدر نفسه، ص294.

إنّ "صخرة طانيوس" تُوزِّع التَشرذُم في زمن الخضوع والتضعضع السياسي، الذي يُهدي الموت المجاني والاختفاء والتغييب القصري، لكلّ عقل تقدُّمي تنويريٍّ خارجٍ عن سلطة الإقطاع السياسية المتحالفة مع سلطة الدين؛ في هذا الخيال الفاسد- كما عبّر عنه معلوف- تجربة ثَريةٌ تجمع بتركيبة خاصة بين الحقيقة التاريخية والسرد الروائي، كما أنّها من التجارب التي أكدّت على قُدرة مُتميزة في إضاءة أكثر الجوانب إهمالاً في كتب التاريخ والسير ذاتية، وفي هذا الخيال الفاسد تجلىّ السلوك الاجتماعي للفرد والجماعة، في صور مختلفة، ليكشف عن واقع أكثر تعقيدا ممّا هو عليه، فإذا كانت الذاكرة سجّل الماضي، فالوعيُ بها وعيٌ بالذات والتاريخ الذي تَتموضَعُ فيه هذه الذات، والقضاءُ على الذاكرةِ يُوازي القضاءَ على الذات.

المبحث الثاني: أطياف الآخر وتشظّي الهُويّة في رواية ليون الأفريقي.

أ- المُتخيّل والتمثيل للآخر:

إنّ المتخيّل في مفهومه الحقيقي، مجال يتفاعل فيه البعد النفسي والاجتماعي، ويُؤثّر بصورة واضحة في الأفراد والجماعات، كما يسهم بقوّة في تركيب وتشكيل الصور حول **الذات والآخر**. ورغم الأهمّية التي يحظى بها المتخيّل، فإنّ الوعي به ميّزه ضيق الأفق، فكان النظر إليه إمّا من الجانب النفسي الصرف، أو من الجانب الاجتماعي، وبهذا تَذَبذب المتخيّل بين المحرّك الاجتماعي والتحليل النفسي؛ ومن هنا يكون المتخيّل بناء ذهنيا، أي أنّه « إنتاج فكري وليس مادي، يختلف عن الواقع كونه معطى حقيقي موضوعي، والعلاقة القائمة بينهما مبنيّة على التعارض بين الثنائية التالية: فكري/ذهني، موضوعي/حقيقي، وهي ثنائيات أساسية لتحديد طبيعة كلّ مفهوم، وهو أنّ المتخيّل يحيل على الواقع ويستند إليه، في حين أنّ الواقع يحيل على ذاته»[1]. وبالتالي يشكّل المتخيّل محورا أساسيا لفهم عمق التفكير في أيّ ثقافة، و إذا كان الآخر بأطيافه قد مثّل متخيّلا في العمل الروائي العربي؛ فلقد أخذ صورا عديدة.

« إنّ النّص بهذا التجاوز بين الواقع والمتخيّل، يغدو فضاءً واسعا للتخيّل، تتلاقى فيه حقول معرفية مختلفة أدبية، سياسية، تاريخية، اجتماعية، فلسفية...» [2]؛ والإنتاج التخييلي عامّة يُعدّ تمثيلا، يُنتج الواقع كما ينبغي أن يكون، ومن هنا تكون الكتابة انزياحًا دائما، وبحثًا مستمرا عن التخييل انطلاقا من المرجعية الواقعية، ويكون «المتخيّل نوعا من الممارسة لهذا الواقع هذه الممارسة تكون في شكل إعادة إنتاجه، أو ترتيب علاقاته، أو تشكيله من جديد» [3].

إنّ للمتخيّل دور حاسم في تشكيل النظرة المتبادلة للآخر، بكلّ ما يمكن لهذه الملَكَة الإنسانية الخاصة إنتاجه من صور وأحكام، في سياق الاحتفاء بالذات واختزال صور الغير، لعلّ هذه الرؤية من أعمق الأزمات التي تواجه العالم شرقه وغربه؛ من هنا يبدو أنّ الدفاع عن **الهُويّة** بطريقة

---

[1]- حسين خمري –**فضاء المتخيل، مقاربة في الرواية**- منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2002، ص43.

[2]- علال سنقوقه –**المتخيّل والسلطة في علاقة الرواية الجزائرية بالسلطة السياسية**- منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، جوان 2000، ص250.

[3]- حسين خمري –**فضاء المتخيل**، (سبق ذكره) ،ص44.

تخشى الآخر والتفاعل معه، تتّسم بالإقصاء والتراجع، **فالآخر** المقصود هو المجتمع الأجنبي المتميّز عن المجتمع الأصل، من منطلق تعارض الأفكار والقوانين والقيم المؤسّسة لكلّ منهما، والتي تُسهِم بشكل مباشر في نشوء صراع معنوي بين القطبين؛ تُحرّكه الرغبة في تجاوُز كلّ منهما الآخر، وهذا بإنتاج أفكار سِمتُها التجدُّد قصد التأثير، مع الحفاظ على **الخصوصية الفكرية والثقافية**.

لقد أحاط الروائي بملابسات الإشكالية الصِراعية بين **الأنا والآخر**، ليعكس من خلال نتاجه، تجربة قائمة على العقل الواعي المدرك لما يحيط به، وربط الذات الإنسانية بالعالم وقوانينه الاجتماعية والسياسية، « إنّ ما يتخيله المؤلِّف لهو عالم موجود، أي أنّ المتخيّل قائم بالواقع المادي، لا يخرج عنه حتّى في حالات الهلوسة والهذيان المحموم، إنّنا نتخيّل بالأبيض والأسود، كما نتخيّل بالألوان، ونحن مشروطون بالمعطيات الخارجية في حالات الكتابة الروائية المستقبلية» [1].

لقد كان على الدوام استفزاز "**الآخر**" لـ **النحن**، أو "**الأنا**"، قرين صحوة "**النحن**" وتَشَبُّثِها **بهُوياّتها** وخصوصياتها الفارقة، وبطموحاتها الداخلية والخارجية، «ما إن نعتبر **الهُويّة** مجموعة من الانتماءات المتعدّدة بعضها مرتبط أو غير مرتبط بتاريخ إثني، وبعضها الآخر مُتعلّق أو غير متعلّق بموروث ديني (...) حتى تنشأ علاقة مغايرة مع الآخرين» [2]؛ وتُعدُّ لهذا كلّه مُحاولاتُ رسمِ خطوط التلاقي دافعا للحوار مع الآخر، وإعادة لإنتاج علاقة "الأنا" معه، وعلاقة الـ "نحن" مع ذاتها.

لقد تناول كُتّاب الرواية المعاصرة موضوع جدل "الأنا" و"الآخر" بكثافة، ولم يكن هذا التناول قاصرا على البعد الحضاري والثقافي وحده بين الكيانات الكبرى، وإنّما تناول جدل الذاتية والغيرية على مختلف مستوياتها وفي شتى تجلّياتها. تعدّ «الغيرية و التذوات وصورة الآخر، والتمركز والهامشي، وثنائيات: "الأنا والهُم، "والأصل والقناع، و"الذكر" و"الأنثى، و"المسلم" و"المسيحي" (أو اليهودي) و"الأسود" و"الأبيض، و"الأهلي" و"الأجنبي، و"الشرق" والغرب، و"التسامح" و"العنف"...وغيرها من المفاهيم والثنائيات الواصفة للآخر والمشخِّصَة لصلات التفاعل مع الغير، والمكَوّنة لنسق انتظام

[1]- سعيد علوش – **الواقع والمتخيل في الرواية العربية**– دار الآداب، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ص89.
[2]- أمين معلوف – **الهويات القاتلة**– تر: بيضون، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2004، ص18.

الهوية المغايرة، الموضوعات الأثيرة في التحليلات النقدية التي نقلت الإشكال من مرجعيته الفكرية إلى حقول الدراسات النقدية والثقافية».[1]

شكّلت **الغيرية** مفهوما محوريا في فهم الذات الكاتبة، أو المتكلِّمة في النصوص، واستيعاب التعبير الأدبي عموما؛ «وبهذا الاعتبار ليس من الضروري في السياق الأدبي أن تنبني الغيرية على مُرتكزات العرق والجنس والدين واللسان، فالأهمّ أن تنهض على شبكة من القيم التخييلية التي تستثمر العلاقات غير المتوازنة بين الأطراف المشكّلة للنّص الأدبي (...) وتُشعر القارئ الخاضع لشروط انتماءات ثقافية معقّدة بمستويات الصراع الأزلي بين الذات ومحيط ألفتها أو غربتها، وبناء على ذلك فإنّ التشكيل الجمالي لـ الغيرية "يضحى محصّلة لتفاعل تلك العلاقات النَصّية، التي من شأنها أن تنتج تراثا صوريا لصلات الذات بالآخرين.» [2] ولعلّ هذا المسلك انعكس على مقصدية العمل الروائي وآلية التشكيل السردي، فعرضت الكتابة الروائية تصوّرا جديدا لمفهوم **الغيرية** أو **الآخرية**، لتُعرِّج على الأنوات المتصارعة مع ذاتها، وتعكس مجتمعا تتجاذبُه المتناقضات وتتشظّى فيه الذوات.

سعى كتّاب الرواية المعاصرة إلى النَّحتِ ضمن ثنائية المختلف، قصد تأسيس خطاب مُتجانسٍ مع الذات لا الواقع، كما ألفته الرواية التقليدية، في إطار خلق علاقة رؤية بين الذات والذات، «فأهمّية ما أنجزَتْهُ الرواية العربية المعاصرة، يكمنُ في أنّها استطاعت أن تنفتح على الذات(...) وبتخلّيها عن اللغة الايديولوجية السائدة واستيعابها مسألة الذات، وتغلغلها في الموضوعات المحرّمة، وارتيادها لمجالات الجسد والجنس والعلاقات العائلية، وإعادة كتابة التاريخ وتأويله، تكون الرواية العربية قد فتحت نوافذ على الذات والمجتمع والتاريخ، يمكن أن نقرأ من خلالها المتخيّل الاجتماعي العميق للمجتمعات العربية.» [3] فالذاكرة الجماعية تخترق إرثا يضّم مجموعة من التصوّرات ارتبطت بالآخر.

---

[1]- شرف الدين ماجدولين –**الفتنة والآخر**– أنساق الغيرية في السرد العربي، دار الأمان الرباط، الدار العربي للعلوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، ط1، 1433هـ/2012م.ص19

[2]-،المرجع نفسه، ص28.

[3]- حسن المودن –**الرواية والتحليل النصي**– قراءات من منظور التحليل النفسي، دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف، الدار العربية ناشرون، ط1430/1هـ، 2009م.

نَقلَت معظم التجارب الروائية المعاصرة، نظرة الروائي إلى الذات والآخر الغيري، فكانت قضية المصير الحضاري (**الصراع مع الآخر**)، هي الشغل الشاغل للمُثقف العربي، استطاعت (الذات) أن تُحرّك (الآخر) معها في « تقاطبات فرعية جسّدت شكل ومستوى الصراع في روايات المواجهة الحضارية، وجاءت التقاطُبات الفرعية في المواجهة الحضارية مع الآخر عبر امتداد المواجهة زمانيا (منذ مطلع هذا القرن) ومكانيا (فضاء الذات وفضاء الآخر) وهذا الامتداد قد ترتّب عليه وجود تقاطبات ثابتة وأخرى متحوّلة، بفعل الواقع الفوار بالمتغيرات والتحولات» [1].

على الرغم من اختلاف (**الأنا**) و(**الآخر**)، إلاّ أنّه لا يمكن أن تتّضح ملامح أيّ منهما دون لقائه بالآخر «ولا تتضّح ملامح **الهُويّة** أيضا، إذ أنّ العزلة عنه تجعلها ذات بعد واحد، فيُسرع إليها العطب والجمود، في حين نجد اللِّقاء معه يمنحها أبعادا مركبّة تنفتح على أكثر من عالم ». [2]

كان لظهور الرواية العربية باللغة الفرنسية في القرن العشرين، بتأثير من الأدب الغربي، ونتيجة عملية طويلة من المثاقفة– مثاقفة خاصة أطلق عليها المختصون في الأنثروبولوجيا مثاقفة تصادمية **antagoniste acculturation** – نتائج مُربكة للواقع العربي، ومن أبرزها وأعمقها غورا، محاولة محو الجذور العميقة **للهُوية الفردية والجماعية**، ولقد ظهرت بواكير تلك الأعمال الأدبية في ظلّ سيطرة الرواية الكولونيالية على الفضاء الروائي، فلم يكن غريبا أن تسير تلك الأعمال في سياق الأيديولوجية الاستعمارية؛

«وسواء كان سؤال **الهُويّة** في هذا السياق ينطوي على معنى قومي، يُقابل بين نقد أدبي عربي ونقد أدبي أجنبي، أو معنى سياسي يُؤسّس تعارضا بين ثقافة وطنية، وثقافة غير وطنية (...) فإنّ كيفية صياغة السؤال نفسها تشير إلى آلية معرفية تتحدّد بها هُويّة "الأنا"، المسؤول عنها من حيث هي نقيض لغيرها ومن حيث هي؛ وعي متوتّر بهذا النقيض، الذي تقع بعض تجلّياته تاريخيا موقع العدو لا

---

[1]- د. محمد نجيب التلاوي –**الذات والمهماز**– الهيئة المصرية العامة للكتاب (د.ط) 1998، ص62-63.

[2]- ماجدة حمود –**إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية عربية)**– عالم المعرفة الكويت 2013، ص17.

الصديق (...) والنتيجة هي ما يحيل به الوعي المؤرّق للهُويّة انفعال توتّره إلى ثنائية متعادية يُسقطها على كلّ شيء، فلا يرى في النظائر أو المتغيّرات سوى نقائض خطرة تتربّص به »[1].

لقد ناقشت الكثير من الروايات العربية **مسألة الهُويّة**، وحضورها كهاجس ثقافي بدأ يتَسرّب إلى بِنية المجتمع العربي، وخاصة الروايات التي تتناول المسائل المتعلّقة بالأزمات التاريخية والاجتماعية لفئة معينة تنتمي إلى هُويّة فرعية ما، أو هُويّة جامعة مُعرَّضة للاهتزاز أو الانتهاك.

إنّ أكثر الافرازات الطبيعية الناجمة عن الوعي بوجود **الآخر المغاير**، والحدود الفاصلة بين الأنا والآخر، التي طرحت مسألة آليات التشَكُّل الداخلي للهُويّة؛ هي خصيصة النظرة الاقصائية (العنصرية) التي أكّدت جلّ العقائد والأديان، والمذاهب الايديولوجية والفكرية- على ما يبدو- عن محوها وتجاوز تَبِعَاتها، ولعلّ ذلك بسبب تعقيدات الوعي الجمعي؛ فلقد تطوّرت علاقات البشر باتجاهات مختلفة، ونشأت تقسيمات وفوارق عديدة، فنضَحَت عن المجتمعات الإنسانية نظريات عِرقية، مثل: شعب الله المختار، والجنس الآري، والرجل الأبيض والنازية والفاشية والعروبة...إلخ.

«وهكذا حاول البعض إعادة إنتاج (أسطورة آدم).في الحقل الإنساني بتأكيد تفوُّقِه الاثني، الثقافي وفي كلّ ذلك هناك "لا مُفَكَّرٌ فيه"، وهو كينُونة الآخر وحاجته الانسانية، هذا "لا مُفَكَّرٌ فيه أدّى إلى خلق (المشروعيات) عبر آليات التغييب وترسّخها، بحكم العادة أو الإرث، حيث تَشَرْعَنَتْ الفوارق بمرور الزمن في الوعي الجمعي. »[2]

سَجّل الخطاب السردي العربي ثنائية "الأنا" و"الآخر،" في تفاعل فاق في كَمِّه وكيفه التفاعل المَمَاثِل في أيّ جنس أدبي آخر، وذلك راجع إلى ما يملكه الخطاب السردي من آليات وأدوات، تُتيح لمجال الرؤية في وجهة النظر* ما لا يتيحه أيّ فنّ آخر، في إطار هذا الخطاب الحاضن للثنائية الجدلية **(الأنا والآخر)**، تعدّدت المواقف وتلوّنت في مواجهتها للثابت والمتحوّل، ولتقلُبات الزمان والمكان،

---

[1]- جابر عصفور –**الهوية الثقافية والنقد الأدبي**- دار الشروق، القاهرة، ط1، 2010، ص342.

[2]- هشام الطيب –**جدلية المركز والهامش وإشكالية الهوية في السودان- متاح على شبكة الانترنت**: مقال في موقع "دوزنة الثقافية" http://docna.ahlanuontada.com

*- **وجهة النظر**: بدأ الاهتمام بوجهة النظر والاعتناء بها في أوائل القرن العشرين مرتبطا بالنظرة الحديثة إلى الرواية، بوصفها وحدة عضوية متكاملة من ناحية، وصدى لدور الروائي أو الراوي إذ لم يكن التمييز بينهما إذ ذاك أمر ذا بال- في الرواية الواقعية الفضفاضة» راجع: (**دراسات في الرواية العربية- إنجيل بطرس سمعان**- القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب (د.ت)، ص94.

فتموقعت بين القبول والرفض للآخر، و المقاومة والاستسلام له؛ «غالبا ما نواجه الوقائع بثنائيات مانوية، هي حصيلة تركيبتها الذهنية واللاشعورية في فصل الحقائق إلى خير وشرّ، أو جمال وقبح، أو حسنة وسيئة، وهذا حال الأنا الذي يستلزم منطقيا ووجوديا الآخر أو الهُويّة في علاقتها الملتبسة بالغيرية، ما يحجبه الخطاب الثنائي والمانوي حول الأنا والآخر، هو أنّ "الأنا" هو "آخر" الآخر، ولا يمكن اختزاله إلى مجرّد هُويّة خالصة لا تنطبق عليها مقولات الغيرية والأجنبية والغرابة (...) غالبا ما تكون العلاقة بين **الهُويّة والغيرية** نتاج أوهام واختلافات ذهنية، حيث لا نتعامل مع الآخر كما يتبدّى في شكله الواقعي(في إيجابياته وسلبياته)، وإنّما نصنع صورا تقوم مقامه، إمّا على سبيل النفي والاستهجان بالتشكيك في نواياه والتضخيم من مخاطره، وإمّا على سبيل الانبهار والتقديس، بهضم حداثته والصمت إزاء تجاوزاته» [1].

برز **الآخر الغيري** أيًّا كانت جنسيته أو انتماءاته، موضوعا فنّيا في الكتابة الروائية عند الكتّاب المعاصرين، وإن تغايرت صوره وأشكاله وأنماطه، فالآخر ظلّ هاجسا مُهِمًّا عند الروائيين العرب، ودافعا لإنجاز فضاءاتهم، فكان إمّا مُوجَّها إليه الخطاب، أو مُوجِّهًا هو هذا الخطاب. اعتمد بعض الكتّاب الإرث التاريخي فيما يتعلق بثنائية علاقة "**الأنا بالآخر**"؛ موضوعا مهمّا لاستقراء ملامح الواقع المعاصر، ليكون الآخر فيه استمرارا لملامحه في جذوره التاريخية، أمّا البعض الآخر، فلقد تحدّث عن الآخر المعاصر دون أبعاد تراثية، «وإن كان الغالب على صعيد الموقف السياسي والإيديولوجي المتعلق بموضوعات الاعتداء على "الأنا" العربية، قد قام على مطابقة الغياب بالحضور، لتتكوّن بنية كلّية عن جذور الإشكالية وامتداداتها الحاضرة، إذ كشف الانجاز الروائي العربي عن مُخيّلة واسعة، ووعي مدرك للموضوعات المثارة في أبعادها المتعدّدة، أو في أشكالها المختلفة، وفي الأزمنة والأمكنة التي لا تأسر نفسها في زمان أو مكان، إذ تعدّدت الأزمنة وأماكن الوقائع، كما أنّ الموضوعات التي أثاروها حملت أبعادها الإنسانية، بالقدر ذاته الذي قدمت به، بوصفها قضايا وطنية وقومية» [2].

---

[1]- محمد شوقي الزين –**الذات والآخر**– دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف/ منشورات الضفاف، ط1، 2012/1433م، ص16.

[2]-د. أحمد ياسين السليماني –**التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر**- دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 2009.،ص 476-477.

وبهذا تُعدُّ الرواية من أكثر نظم التمثيل اللغوية قُدرةً، من حيث إمكاناتها في إعادة تشكيل المرجعيات الواقعية والثقافية، وإدراجها في السياقات النصّية؛ « من حيث إمكاناتها في خلق عوالم مُتخَيّلة، توهم المتلقي بأنّها نظيرة العوالم الحقيقية، دون أن تتخلّى في الوقت نفسه عن وظيفتها التمثيلية».[1]وبهذه الخصائص أصبحت الرواية أعمق مدلولا، وأنفَعَ وظيفة اجتماعية وسياسية وثقافية.

يستندُ بعض النقّاد والدارسين في تفسير نشأة الرواية العربية، إلى الموجّهات **الاستشراقية** التي أشاعت بين الباحثين تصوّرا يرى «أنّ العقلية العربية قاصرة عن التركيب والتشخيص، وهي عقلية اندهاشية، تجريدية غير قادرة على مخض الأشياء واكتشاف عللها وعُراها، وكما هو معروف فإنّ هذه الفكرة هي نتاج النظرية العرقية القائلة بتفوّق الجنس الآري، وقد ازدهرت على خلفية من الممارسات المدفوعة بهاجس التفَوُّق الغربي» [2]. عزّز المستشرقون والرحالة هذه الصورة وغيرها من الصور الاختزالية في النظر إلى الآخر العربي، فبقيت صورة العرب نَمَطِية في ثقافة معظم الشعوب الأوروبية، حتى منتصف القرن الماضي وبعضها حتّى راهننا اليوم.

اقترنت المواجهة بين "**الأنا** و"**الآخر**" بظاهرة بارزة وهي الرّحلة، التي عكست نشاطات وإضافات عملية إلى التاريخ الإنساني، وكانت وسيلة لمدّ الجسور بين الأمم، والتعرّف إلى ما لديها من تراث فكري وثقافي ونقله إلى الأمم الأخرى؛ «حيث رحل الكثيرون وصوّروا رحلاتهم في فنّ غير فنّ السرديات، فرحل ابن فضلان سنة **309** هـ، إلى بلاد الترك والخزر والصقالبة، ورحل أبو طالب خان (**1752–1806**)، وهو تركي عمل بالهند، و رحل إلى العراق وأوروبا سنة **1799**، وتتابعت الرحلات، فحدّثنا أحمد فارس الشدياق عن أهل مالطة في كتابه (الواسطة في معرفة أحوال مالطة)، واقترب من السرد في سيرته الذاتية (الساق على الساق فيما هو الفرياق) مُنتقلا بين مصر ولبنان ومالطة وانجلترا

---

[1]- عبد الله إبراهيم —**السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة**– المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2003، ص50.

[2]-المرجع نفسه، ص29.

وفرنسا، مُلتقيا بالأفراد والأمراء والرجال والنساء، ورحل التونسي صالح سويسي شريف القيرواني من تونس إلى مصر، وصوّر عزمه على رحلته في سردية بسيطة هي (الهيفاء وسراح الليل)». [1]

من أبرز الرحالة المشرقيين رفاعة الطهطاوي (**1801–1873**)، وعلي مبارك (**1823–1893**)؛ رحل الطهطاوي إلى فرنسا، وقضى خمس سنوات بباريس، مُسجّلا ما بلغته من مراتب العلم، والبراعة في العلوم الرياضية والطبيعية، فكتب مصنفه الشهير "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" سنة **1830**.

ما يُسجَّل في تجربة الطهطاوي انفتاحها الواسع على الغرب، وهو انفتاح يُعلِّق أهمّية بارزة على رُقيّ الإنسان وتمدّنه، ونقله من حالة إلى أخرى، تماشيًا مع مقتضيات الركب الحضاري الإنساني. لقد كان الرّحالة العربي يدعو إلى الحوار الإيجابي بين الشرق والغرب؛ بتفعيل الجانب الإنساني، محُاولاً نزع فتيل **الصدام** واستبداله بالعلم بكافة وُجوهِه، عبر **التواصل** الخلاّق بين الحضارات، بعيدا عن الشعور بالدونية أو الأحكام الاقصائية للآخر المغاير، إلاّ أنّه اصطدم بواقع مأزوم أعاق حركة الحوار مع الآخر، «فوجد أنّ التوجّه مباشرة إلى الغرب من جهة، وإلى الحكام العرب من جهة ثانية، وإلى الشعب من جهة ثالثة، أمر يلزمُه كثير من الوقت لإتمامه في بيئة دينية، يسُود فيها الاقطاع الذي لم يكن قد تحلّل بعد، ويُضفي الفكر الديني عليها طابعه الخاص، وتغرق في علاقات مضطربة (...) لذلك توجّه في حديثه إلى بيئة غير عربية، عارضا أمام العرب حُكامًا وشعبا نماذج من الطبائع والعادات والأنظمة وأساليب الحكم، لاسيما الظالمة (...) وهذا تنبيه لمخاطر انحراف الحوار الحضاري عن مساره، وتذكير بأنّ العلاقات الانسانية الحضارية الصحيحة هي الأسّاس في بنية المجتمعات، وأنّ الصِدام بين الشعوب ليس من الحضارة في شيء». [2]

فتحت **الرحلة** *إلى الخارج باب الرؤية للسرد العربي أمام رياح **التغيير** العاتية، وبداية انقلابات متتالية، فتوالت الأعمال الأدبية، كاشفة عن **مرحلة جديدة** على مستوى الخطاب السردي، الذي

---

[1]- د. يوسف نوفل –**مرايا التلقي**– الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة (د.ط) 2012، ص214.

[2]- أ. د سالم المعوش –**الأدب وحوار الحضارات، المنهج والمصطلح والنماذج**– دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1428–2007م، ص338-339.

*- **عرف العرب والمسلمون، ومنذ القرن الثالث الهجري، هذا النوع من الآداب مثل رحلة: السيرافي** بحرا إلى المحيط الهندي في القرن الثالث الهجري، ورحلة **سلام الترجمان** إلى حصون جبال القوقاز عام 227 هـ، بتكليف من الخليفة العباسي الواثق للبحث عن سدّ يأجوج ومأجوج، وقد روى الجغرافي ابن خردإذبه (272هـ) أخبار هذه الرحلة. ثم تأتي رحلات كلّ من المسعودي مُؤلّف (**مروج الذهب**)، والمقدسي صاحب (**أحسن=**

مضى مُرتحلاً في معظم الأحوال بالواقع أو بالتخييل، مُستجيبا للتحوُّلات والتغيُّرات، فقدّم السوري «حنّا مينا (الربيع والخريف) مسافرا عقب نكسة **1967** إلى أوروبا الشرقية (المجر) وقدّم المغربي محمد زفزاف (المرأة والوردة) **1973**، ليُواجه المثقف العربي الموقف بين التقدّم والتوقّف، ناظرا إلى الإنسان من خلال قيم: المال والحرية والمغامرة، في مواجهة على أرض إسبانية وشخصيات فرنسية، وتتابعت موجات الخطاب السردي، مسافرة عبر آماد وأجيال، حاملة نبض المثقف العربي ألوانا وألوانا في محاورة الآخر، فقدّم فتحي غانم (الساخن والبارد) ناقلا الخطاب إلى البلاد الاسكندنافية (السويد والدانمارك والنرويج)، وسافر النّص السردي مع يوسف إدريس في (نيويورك **80**) إلى الولايات المتحدة الأمريكية.». [1]

ولعلّ اللافت للنظر أنّ الخطاب السردي المذكور، والذي قدّمته أسماءٌ روائيةٌ بارزةٌ؛ كان نابعا من منطقة ردّ الفعل، وليس من جسارة المبادأة من أجل دعم **الهُويّة**، وردّ الفعل هذا تراوحت فيه مساحات الهوية العربية بين الثبات والارتباك. لم تنأ العلاقة بين "**الأنا والآخر**" عن هذه الأجواء المرتبكة، فتعالت أصوات المفكرين وتباينت، واتّهَمَّ البعض الفكر العربي بالتماهي والمماثلة وإحلال تاريخ الآخر، ليحُلَّ محلّ التاريخ الخاص وإلغاء الذات والخضوع للآخر.

لقد أولى المفكرون العرب أهمّية كبيرة للعلاقات الحضارية بين الشعوب وخصوصا بين "الشرق" و"الغرب، منهم من يرى أنّ «التواصل الحضاري يُؤتي خير ثماره عندما يجري في جوّ من السلم والرضى والحرية والتفاهم، ويؤكّد في السياق عينه أنّ ما يؤخذ من حضارة ما، لا يبقى على حاله، بل يتكيّف بحسب متطلّبات الحضارة الآخذة، ويؤكّد بعضهم في مـــا يخصُّ علاقـتنـا بالغرب، أنّه يـقيم في أعماقنا ونحن نتداول على المستوى الفكري والحياتي، ما يأتينا منه ونعيش بوسائل ابتكرها ونفكرّ

=**التقاسيم في معرفة الأقاليم**)، والإدريسي الأندلسي في (**نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**). هذا إلى رحلة الرحالة المؤرخ عبد اللطيف البغدادي، وتأتي رحلة البيروني (440هـ) المسماة (**تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**). نموذجا فذّا لكلاّ ما سلف، إذ تعدّ وثيقة هامة تجاوزت الدراسة الجغرافية والتاريخية، إلى دراسة ثقافات مجتمعات الهند قديما، ممثلة في لغاتها وعقائدها، وعاداتها، مع عناية خاصّة باللغة السنسكريتية، وهي لغة الهند القديمة، إذ يتناولها البيروني بالتحليل، ويقارن بينها وبين اللغة العربية على نحو جديد، وقد أعانه على ذلك اتقانه اللغة السنسكريتية وثقافته الواسعة وميله إلى التحقيق والدقة، فضلا عن إقامته الطويلة بالهند حيث قاربت الأربعين عاما، وكان البيروني قد دخلها برفقة السلطان محمد الغزنوي عند فتحه الهند، ثم انطلق سائحا متأملا. راجع: -**أدب الرحلة في التراث العربي**- فؤاد قنديل مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط2، جمادى الأولى 1423 هـ/يوليو 2002م.)

[1]- د. يوسف نوفل -**مرايا التلقي**- الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة (د.ط) 2012، ص217.

بلغته عندما نتداول ما ابتكر من نظريات، ومفهومات، ومناهج تفكير، ومذاهب أدبية (...) ويحذّر البعض الآخر من خطورة تقويم أنفسنا وتاريخنا ومجتمعاتنا، من خلال نظرة الغرب إلينا، ومن شعورنا بالنقص تجّاه كلّ ما هو غربي» [1].

ليست مسألة الغرب المتخيّل ، بمسألة تكتنفُها إشكالية أدنى شأنا، إذ تعدّدت الرؤى وزوايا النظر إليه، فصار لكلٍّ غربه المتخَيَّل، وتراوحت خصائص هذه الرؤى من الافتتان الكامل به، إلى رفضه القاطع. تأسيسا على هذا عرفت الساحة الروائية، في سبعينيات القرن العشرين عودة حثيثة إلى الماضي، لإعادة بناء وترسيخ الخصوصية المحلّية **والهُويّة الذاتية**؛ وفق منظورات ثقافية وفلسفية وعلى الضفة الأخرى من العالم، تعالت أصوات النزعة الكونية جاعلة من العولمة سبيلا لها.

انعكست هذه الأفكار في عدد لا حصر له من النصوص الروائية، وانتقلت الرواية من مَحلّيَة الفضاء إلى **التكَوكُب** أو الكونية العالمية، وعادت إلى الحديث عن المركزية وتعزيز سياسة التمركز في إطار نظرية صدام الحضارات، وتفتيت العالم إلى **هُويّات جزئية متصارعة**. «أنعشت الجِهَويَات الدينية والعرقية والمناطقية والمحلية، وصعود نبرة الولاء (DEVOTION) لنجمها في أفق المعمورة، التي تتمزّق إلى أصولها المناطقية وتنهل من ينابيع مرجعياتها المتفرّدة، بكلّ حمولاتها الثقافية التي تكوّنت منها عبر التاريخ، لتعود البشرية إلى طفولة العرق والمنطقة والمذهب الديني، لترى فيها مرآة ذواتها التي جرّبت التّيه في ممارسات كوكبية وكونية وعالمية بلا جدوى، سوى الشعور بالخيبة والخسران ممّا يجري (...) منذرة بأهوال كارثية لغد عاتم» [2].

عني الروائيون بسؤال **الهُويّة**، وموقع العربي وانتمائه في هذا العالم السريع التحرُّك، وانشغل العديد بالبحث عن **هُويّته**، من خلال اكتشاف طبيعة "الآخر، أو مساءلة الهُويّة، أو عرض معاناة الإنسان الاغترابية، بمعزل عن القيود والانتماءات، أو **فُقدان الهُويّة** أو تحوّل الهيمنة، من منطلق أنّ «الرواية استكشاف ومغامرة في أرض بكر، ومحاولة لإدراك وفهم التحوُّلات التاريخية، باعتبارها جزءا

(1)- صالح إبراهيم –**أزمة الحضارة العربية في أدب عبد الرحمن منيف**– المركز الثقافي العربي المغرب، ط1، 2004، ص287-288.

(2)- رسول محمد رسول – **الأدب المناطقي، هل أسّسه المستشرقون: أم أثثّه "الانغلاقيون خيبة الكونية الزائفة.** متاح على شبكة الإنترنت مقال على موقع الاتّحاد الالكتروني http://www.alitahad.ae

من التاريخ، ولربما هي إعادة إنتاج التاريخ»؛ [1] وبهذا سعى الروائيون لاستغلال هذه المنطلقات، وتوظيف التاريخ وفقا لخصوصيات المجتمع العربي، و وِفقًا لآليات اشتغال الحكي إجمالا.

شغف **أمين معلوف** بالتاريخ العربي القديم، وتوغّل فيه وقرأ الكثير منه، إذ راح يفتّش بين حناياه ويجلو النسيان عن شخصيات وأحداث كاد التاريخ أن يمحُوها، من هذا المنطلق يُنشِئ "أمين معلوف" خطابا تخييليا ناتجا عن تعداد الرؤى والحبكات، ذات أبعاد فكرية واجتماعية، ورؤى سردية مُتعدّدة، تنتج دلالات مختلفة ؛« نفهم من خلالها نصوص خبرتنا وسياقاتها الأوسع، والأكثر تميّزا وتعقيدا. بشكل جوهري هذا المفهوم عام ومنتشر في مجال واسع لأبحاث تشمل دراسات عن الطرق التي تنظّم بها ذكرياتنا، ونوايانا وتواريخ حياتنا، وأفكار أنفسنا أو الهُويّات الشخصية في أنماط سردية»[2]. ينطوي مشروع معلوف على قضية **الهُويّة**، وهي وِشَايةٌ بالأزمة على المستويين: الثقافي والأدبي؛ بدأها الروائي اللبناني كاشفًا، مُوحيا، تنويريا فيما يَخُصّ فهمه لمعنى الهُويّة.

معلوف من الروائيين الذين شغلوا بالرواية التاريخية منذ بدء مسيرته الأدبية، وهو من الكتّاب الذين تباينت الآراء حولهم، واختلف تقييم النقاد لهم، يتعلّق الأمر إذن بذات مرَكّبة- إن صحّ التعبير- لأنّ الكاتب عاش في مجتمعين مختلفين، وتشرّب ثقافتين مُتغايرتين، وحَلُمَ دومًا بأن يُحقّق تعادلية؛ تصطفي أفضل ما في الحضارات الكونية؛ ما حَملهُ على الاعتقاد بأنّ «التطوّر الراهن قد يساعد في المدى البعيد على بروز مقاربة جديدة لمفهوم الهُوية؛ **هُويّة** يُنظَر إليها كحصيلة لكافة انتماءاتنا، ويكتسب ضمنها الانتماءُ إلى الجماعة البشرية المزيد من الأهمية، إلى أن تصبح يوما الانتماء الأساسي، دون أن تلغي بالضرورة انتماءاتنا الخاصّة المتعدّدة.» [3]من هذا المنطلق، جاءت روايات أمين معلوف في إطار **مساءلة الهُويّة نقديا**، من خلال استعراضه لمعاناة الإنسان عبر حقب التاريخ، فشُغل بالرواية التاريخية وقدّم عددا منها، كاشفا الغطاء عن محطّات ومفاصل، وشخصيات وحيوات اكتنفها الكثير من الغموض.

---

[1]-المويقن مصطفي –**تشكّل المكونات الروائية**– دار الحوار للطباعة والنشر، اللاذقية سوريا، ط1، 2001، ص50.

[2]-جينز بروكمبير وروم هاويه –**السرد: مشاكل بديل ووعوده**– مجلة فصول دراسات نقدية، فصيلة تصدر عن الهيئة المصرية العامّة للكتاب، العددان 88/87 خريف 2013/شتاء 2014، ص243.

[3]-أمين معلوف –**الهويات القاتلة**– تر: نهلة بيضون، دار الفرابي بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص142-143.

انصبّ اهتمام الكاتب في فضاءه الروائي، على تصوير الصراع بين الغرب المسيحي والشرق الاسلامي؛ الممتدّ من القرن العاشر ميلادي إلى القرن العشرين، جاعلا الإنسان وتاريخه محورا له، إلاّ أنّ سرد الأحداث التاريخية الكبرى في روايات معلوف، ليس بالهدف المتوَخّى بل الهدف هو الإيقاظ الشعوري للناس في فترة تاريخية معيّنة، «ما يَهُمّ هو أن نعيش مرّة أخرى الدوافع الاجتماعية والانسانية التي تدفع بهم (أي أناس الزمن التاريخي) إلى أن يفكروا، أو أن يشعروا ويتصرفوا كما فعلوا ذلك تماما في الواقع التاريخي.» [1]

لقد اختار معلوف أشخاصا من التاريخ البعيد أو القريب، يُمثّلُون مواقفه ورآه ويُحُقّقون هدفه، بتكوينهم وتفكيرهم وسلوكهم، وبيئات وظروف شبيهة ببيئاتنا العربية وظروفنا الراهنة، ليطرح أزمة الإنسان العربي، وإشكالية الهُويّة بالنسبة **للأقلية الطائفية** في العالم العربي، ليتساءل مستنكرا: هل الهُويّاتُ المتباينة بين آخر الذات وآخر الآخر تقود بالضرورة إلى **التصادم**؟ من هذا المنطلق تنفتح عوالم أمين معلوف على فعل التخييل لينقل هواجس الإنسانية وهُمُومها الراهنة.

من موقع العلاقة بين التاريخ والواقع والمتخيّل، تطرح رواية "**ليون الافريقي**"* لـ أمين معلوف كثيرا من القضايا المتعلّقة باكتشاف الآخر، واكتشاف "الأنا" عن طريق الآخر، أمين معلوف المسكون بهاجس الهُويّات، تمَثَّلَ انتماءات عدّة شكلّت ملامح هُويّته الخاصة، تجعله– على حدّ قوله– على الدوام قريبا من عدد كبير من البشر، **فالهُويّة** عنده لا تعطى مرّة واحدة وإلى الأبد للفرد، بل تتشكّل

[1]-جورج لوكاتش –**الرواية التاريخية**– تر: صالح جواد كاظم، دار الطليعة، بيروت، 1976، ص46.

*- ***ليون الافريقي:*** رواية تاريخية للكاتب اللبناني أمين معلوف، صادرة عام 1986 عن دار النشر الباريسية édition jean Claude Lattès، تروي سيرة ذاتية تخييلية، محكية بلسان بطلها "الحسن بن محمد الوزان" المعروف بـ ليون الافريقي، التي عاش الأعوام الأخيرة للمسلمين في الأندلس، هاجر مع أسرته إلى المغرب قام بعدها حسن الوزان برحلات إلى شمال افريقيا، ثم اختطفه قراصنة ايطاليون، ليصل إلى البلاط البابوي في روما– تقع أحداث الرواية في ظروف تاريخية حاسمة كسقوط الأندلس، وصعود الدولة العثمانية، وفجر عصر النهضة الأوروبية، يقول أمين معلوف حين سئل عن سبب اختياره لليون الافريقي، اخترته لأنّه شخصية منسية إلى حدّ ما، وأنا اعتبره ينتمي إلى التاريخ الذ=ي أنا أنتمي إليه، لذا فإني أشعر بأن هناك صلة روحية بيني وبينه، إنّ افتتان معلوف بسيرة الرحالة العربي "حسن الوزان ودهشته أمام تقلبات حياته ومغامراته، دفعته إلى استخدام حكايته مؤشّرا إلى امكانية التسامح الإنساني، والحوار بين الأديان السماوية تحوّلت حياة حسن الوزان/ ليون الافريقي إلى ظاهرة نصية، نسج عبرها الروائي اللبناني أمكين معلوف روايته التاريخية "ليون الافريقي" المترجمة إلى اللغة العربية عن دار الفارابي بيروت لبنان، للدكتور عفيف دمشقية عام 1997، ط1/ ط2 2001.

من عدّة انتماءات؛ تَتبدَّل ويَختلفُ تَراتُبُ عناصرها طوال الحياة، وبالتالي الهُويّة قابلة **للتغيير والتبدُّل**، حسب تأثير الآخرين بشكل أساسي على عناصرها.

تحوّل معلوف في "**ليون الافريقي**" إلى التاريخ والأدب، يقرأ التاريخ برؤية جديدة، روحها التسامح والانسانية والتسامي. إنّ التفاعل بين الرواية والتاريخ والواقع والمتخَيَّل، هو حلم الروائي، في إعادة صياغة الواقع وإعادة إنتاج التاريخ.

"**ليون الافريقي**" نصّ يبتعد عن رصد التاريخ، ليفتح آفاق التفكير النقديّ للواقع؛ يستنطق أمين معلوف مرّة أخرى التاريخ، عبر مسيرة شخصية تاريخية، العالم الرحّالة الأندلسي "**الحسن بن محمّد الوزّان**" الرحّالة العربي الوحيد؛ الذي اندمج في أوساط المثقّفين الإيطاليين، واستطاع أن يُخلّد وجوده الملتَبَس. اشتهر حسن الوزان أوليون الإفريقي بكتابه (**وصف افريقيا**).

عبر التدفُّق التاريخي وانطلاقا منه، تتدفّق رواية "ليون الافريقي"، محاولة إنشاء بناء جديد مُغايرٍ؛ استلهمت فيه الرواية تاريخ المنطقة العربية والإسلامية؛« فالمادّة التاريخية، بمقدار ما هي مُتاحة للروائي، فإنّها فخّ له في الوقت نفسه، ولو استعرضنا الروايات التي اعتمدت التاريخ، أو اتّكأت على بعض أحداثه لوجدناها كثيرة (...) تُقدّم الرواية قراءة غير رسمية، وغير مسبوقة للحدث (...) هي كسر القراءة السابقة لهذا التاريخ، ليس بقصد المخالفة، وإنّما في محاولة لإعادة اكتشافه.» [1]

وبهذا تشكّلت الرواية انطلاقا من إعادة تشكيل الواقع التاريخي، وإضاءة خفاياه وأسراره، فالرواية تزيح جميع الأغطية والأقنعة، لتُبرِز الفترة في صورة حقيقية، انطلاقاً من تصوير الشخصيات وتتبّع تفاصيلها.

يختار أمين معلوف في رواية "**ليون الافريقي**" شخصية تاريخية هي "حسن الوزان" الذي ولد في غرناطة، وشهد سقوطها في طفولته، ثم هاجر مع من هاجر من أهله والمسلمين إلى فاس، حيث تعلّم وتفوّق في علمه، فأُوكِلت إليه مهام دبلوماسية؛ مكّنته من التنقّل بين البلدان، لتبدأ حياة اللااستقرار واللاانتماء إلى المكان ينقل لنا عبرها "حسن الوزان" مشاهداته وانطباعاته، في كتاب

[1]-عبد الرحمن منيف –**رحلة الضوء**- المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، المؤسسة العربية (بيروت، الدار البيضاء) للدراسات والنشر، ط2، 2003، ص65-66.

موسوعي في الجغرافيا "**وصف إفريقيا**"، الذي أشاد به المؤرّخ "عبد الله العروي" واعتبره مؤلّفا من الدرجة الأولى.

يتحدّث الباحث والمؤرخ المغربي "**محمود المهدي الحجِوّي**" عن شخصية "محمد الحسن الوزّان، في كتابه القيّم "**حياة الوزّان الفاسي وآثاره**" بكثير من الإعجاب، وكأحدٍ من العلماء الجديرين بالالتفات من لدُن المسلمين، فيقول: «الوزّان هذا هو أحد أفذاذ الأمّة العربية وأساطين العلم ونوادر العبقرية، وأحد أئمة التاريخ والجغرافية: نشأ هذا العالِم تحت ظلّ حاضرة المغرب فاس، وتربى بين جدرانها، وتغذى بعلومها ودرج منها يضرب في الأرض تارة للاستفادة والبحث، وأخرى في مهام وطنه، فما شعر حتّى أحاطت به حبائل الأسر، ووجد نفسه أسيرا بروما بين أيدي البابا إليون العاشر بالعاصمة الكاثوليكية، فما فتّ ذلك في عضده، بل أصبح وهو في سياج الأسر يفيض على الانسانية بأروبا أنوار المعارف العربية، لا يُفرّق في انتشال الانسانية بين عربي وعجمي، وهو مع ذلك لم يسل طرفة عين عن وطنه، ولم يزل يحنّ إلى سكنه يترقب لعودته الفرصة بعد الفرصة، حتى قفل فارا إلى أرض إفريقيا (...) لقد أسدى للإنسانية الأيادي البيضاء بالتآليف ونشر العلم قبل أسره وفي أسره، حتّى أنّه لاحق بأن يُعدّ في مقدمة من يرجع إليهم فضل النهضة الأوروبية الحديثة؛ التي يعيش العالم اليوم تحت ظلّها، والتي كانت تنفجر معينها من روما على عهده، ويرجع هذا الفضل معه لفاس التي زودته بمعارفها» [1].

لعلّ هذه الالتفاتة التاريخية لشخصية الرحّالة والعالم "**محمد الوزّان**"، هو لفتٌ للانتباه إلى الخصوصية والتميّز الذي عرفته هذه الشخصية، التي أسرت أمين معلوف؛ فتحوّلت في مساحاته الإبداعية إلى شخصية رُوائية، وجد فيها مادّة خام تُناسبه وتُطلق العَنان لهواجسه، "أمين معلوف" المسكون **بهاجس الهُوياّت** والراغب في الإفلات منها ليتحوّل إلى **كائن كوني**؛ أتاحت له شخصية "محمد حسن الوزان" "ليون الافريقي" التعبير عن تجربته ككاتب لبناني مُقيم في الغربة، يكتب بلغة الآخر الفرنسي؛ إنّها تجربة المغترب **المتعدِّدِ الثقافات واللغات**، وظّف الأدب لطرح أفكاره وفلسفته

---

[1]-محمد المهدي الحجوي –**حياة الوزان الفاسي وآثاره**– النسخة المعتمدة: الصادرة عن مكتبة معهد العالم العربي الرباط، 1348هـ-1935م، ص1-2 (قدّمت هذه النسخة في إطار مؤتمر المستشرقين الثامن الذي أقامه معهد المباحث العليا الغربي بفاس).

الداعية إلى السلام والتسامح ونبذ التعصّب والاقتتال بين الشعوب، بهذه الروح نفهم كتابات معلوف ونرافقه في رحلة "ابن السبيل" المرتحِلِ دومًا في قافلة صارت هي الوطن، «فأنا ابن السبيل، وطني هو القافلة وحياتي هي أقلّ الرحلات توقُّعا».[1]

"**ليون الافريقي**" نصّ يقطع فيه الروائي المسافات الزمنية، بتقنية الاسترجاع والإحالة على ذاكرة التاريخ، وصولا إلى غرناطة (الفردوس المفقود) وتاريخ سقوطها؛ لكنّه يولي الاهتمام الأكبر بشخصية "حسن الوزان" التاريخية، التي أفرد لها فضاء الرواية وأضاء جوانب حياتها الملتبسة، في ظلّ التقلُّبات السياسية والنَكسَات التاريخية التي عرفها التاريخ العربي والإسلامي منذ سقوط غرناطة، ليجعلها محورا للأحداث، لما تحمله من مبادئ وقضايا إنسانية، وبهذا لم يكن اختيار شخصية "ليون الافريقي" محض الصُدفة، بل هو الانتقاء الدّقيق لغاية المساءلة وبسط حقائق متوارية أو منسية. «صحيح أنّ الحقيقة المطلقة ليست موجودة وبالتالي لا يملكها أحد، لكن من جملة صفات التاريخ المكتوب، أنّه يريد أن يُكَرِّس حقيقةً مُطلقةً، أن يُعمِّمَها، وهنا يأتي الروائي لكي يقول شيئا مختلفا؛ شيئا اكتشفه بنفسه لم يقله أحد بهذا الشّكل قبله، وهذا ما يعطي محاولته جدارة أن تبقى وأن تُضيف إلى التاريخ شيئا جديدا، الروائي وهو يفعل ذلك لا يُعتَبر مؤرّخا (...) وإنّما يُعتَبَرُ قارئا من نمط خاص (...) بمنظور خاص وجديد.» [2] فكيف قرأ معلوف التاريخ وبأيّ منظور؟ وماذا قيل في قراءته هاته عبر روايته "ليون الافريقي"؟

تقول رضوى عاشور* القاصّة والروائية والناقدة المصرية، صاحبة الثلاثية الشهيرة "ثلاثية غرناطة"، في مقال لها معنون بـ "**لكلّ غرناطته**": «وجد أمين معلوف في شخصية الوزّان وحياته

---

[1]-أمين معلوف –**ليون الافريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان، ط1، 1997 (لبنان)، ص09.

[2]-عبد الرحمن منيف –**رحلة الضوء**– المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المركز الثقافي العربي (بيروت/الدار البيضاء) (مرجع سبق ذكره)، ص66.

*– ***رضوى عاشور***: قاصّة وروائية وناقدة أدبية، وأستاذة جامعية مصرية من مواليد 26 مايو 1946 بالقاهرة، زوجة الأديب الفلسطيني مريد البرغوثي ووالدة الشاعر تميم البرغوثي يتميّز مشروعها الأدبي في شقّه الابداعي بتيمات التحرّر الوطني والانساني إضافة للرواية التاريخية، تتراوح أعمالها النقدية المنشورة بالعربية والانجليزية بين الانتاج النظري، والأعمال المرتبطة بتجارب أدبية معيّنة، ترجمت بعض أعمالها الابداعية إلى الانجليزية والاسبانية والايطالية والإندونيسية، **أبرز أعمالها**: ثلاثية غرناطة 1994، مريمة والرحيل (الجزءان الثاني والثالث من الثلاثية) 1995، أطياف (رواية 1999)، تقارير السيدة راء (نصوص قصصية 2001)، قطعة من أوروبا (رواية 2003) الطنطورية (رواية 2010) كما لها دراسات نقدية أهمّها: البحث عن نظرية للأدب (دراسة للكتابات النقدية الأفرو- أمريكية)، الطريق إلى الخيمة (دراسة في أعمال غسان كنفاني) التابع ينهض (الرواية في غرب افريقيا)، في النقد التطبيقي: صياد والذاكرة لرضوى عاشور تجربة أدبية ونقدية ثرية أهلتها لنيل جوائز وتكريمات داخل وخارج الوطن: 1995 جائزة أفضل كتاب لعام=

وكتابه، مادّة يحتاجها وتُناسِبه إذ تتيح له التعبير عن تجربته (...) والذي يبتعد كلّما شاء إلى ما وراء جميع الأوطان والتخوم والمعتقدّات، ومن هنا تتعدّد الأماكن والتواريخ وتتقاطع الأصوات وتتعاكس في رحلة ابن السبيل المرتحل دوما في قافلة صارت هي الوطن، وإن لم تنف الجذور ووعي الوطن الذي كان (...) ليست مشاهد سقوط غرناطة في الفصول الأولى من الرواية، هي فقط ما يشفّ التجربة اللبنانية والحرب الأهلية والسقوط، بل تشفّها رحلة الوزّان كلّها، وتبقى بيروت وما جرى في لبنان وتجربة المنفيين من أهله، أطياف مُحوّمة حول النّص، تدخله حينا، ثم تخرج إلى هوامشه حينا، وتظلّ حاضرة في الحالتين، تمنحه جزءا لا يُستهان به من معناه.» [1]

فضاء الروايـة:

"ليون الافريقي" رواية تُؤرّخ لسقوط الأندلس بانتصار القشتاليين على جيوش المسلمين، وبُروز نجم العثمانيين، وبداية عصر الأنوار الأوروبي. إنّها مساحة للترّحال والهجرات المستمرة على طول الجسد العربي، يُوازيها ارتحال وتهجير على مستوى النّص؛ إذ التنقُّل عبر مستويات سردية مختلفة تتجلّى في الذاكرة والسيرة الشعبية والأسطورة والحكاية؛ إنّه تِرحَالٌ أرْكِيُولُوجي لطبقات الذاكرة وبنياتِها المهَمَّشة.

لا يزال أمين معلوف ينهل من التاريخ الخام، ليُقدّمه لنا في صيغة توالُفِية ؛ توافق ما بين الواقع والمتخيّل، وتمزج بين الكائن والممكن، وبالتالي تَشكّلت رواية "**ليون الافريقي**" في بنائها الروائي باتّصالها الوثيق بالتاريخ، إذ نهلت من وقائعه وأحداثه؛ ذلك أنّ الفترة التاريخية التي ارتكزت عليها هي من الفترات الكبرى في التاريخ العربي، زمن انهيار آخر الممالك الأندلسية غرناطة، فردوس العرب المفقود **1492**، وحاضرة المسلمين الكبرى، والجوهرة الأغلى في التاج الأندلسي، الذي ملأ الدنيا مجدا لأكثر من ثمانية قرون. اعتمدت ليون الافريقي جملة من المعطيات التاريخية، التي عالجها أمين معلوف معالجة فنيّة، أكسبت الرواية خاصّية تاريخية مُميّزة «لأنّها رجعت إلى التاريخ من حيث كونه ذاكرة

=1994 عن الجزء الأوّل من ثلاثية غرناطة جائزة قسطنطين كفافيس الدولية للأدب في اليونان 2007.–جائزة تركوينيا كارداريليلي في النقد الأدبي في ايطاليا 2009.–جائزة بسكارابروزو عن الترجمة الايطالية لرواية أطياف في إيطاليا 2011.

–توفيت الأديبة والناقدة "رضوى عاشور" في الأول من ديسمبر 2014 عن عمر يناهز 68 عاما **متاح على شبكة الانترنت**: الصفحة الخاصة للأديبة الراحلة موقع أبجد: http://www.abjjad.com

[1]–رضوان عاشور –**لكلّ غرناطته**– نصّ المحاضرة التي قدّمتها الكاتبة في غرناطة ومدريد أكتوبر 2000 بمناسبة ظهور الترجمة الاسبانية للجزء الأوّل من ثلاثية غرناطة **متاح على الانترنت**: http://www.facebook.com/note/radwa.ash 30 أبريل 2010، الساعة 05:10 ص

الأمّة، وانطلاقا من عدم اعتبار التاريخ شيئا مقدّسا غير قابل للمسّ والمناقشة، أو غير قابل- بلغة عبد الرحمن منيف- لقراءات وتفسيرات مختلفة، كما أنّه ليس إجابة عن الأسئلة الراهنة، إنّه مجرّد ذاكرة».[1]

تبدأ "ليون الافريقي" من غرناطة وتحديدا عام ***1488***م قبل سنوات معدودة من سقوطها، وطرد آخر الحكام المسلمين منها "أبو عبد الله محمد بن الأحمر الصغير" آخر ملوك الأندلس، الملقّب بالغالب بالله؛ الذي سلّم مفاتيح غرناطة لفردينالد وإيزابيلا الملكين الكاثوليكيين عام ***1492***م. هذا المدخل كان نقطة أساسية باشر الروائي من خلالها حكاية "حسن محمد الوزّان"، الشخصية الإشكالية التي مثّلت نقطة ارتكاز الرواية. يروي معلوف أحداثا تاريخية كانت محطّ خلافات ونزاعات وقلاقل، مزج الكاتب فيها بين حياة الرّحالة (محمد حسن الوزّان) الملقب بليون الأفريقي، مُؤلّف المرجع الجغرافي الضخم (وصف افريقيا)، وبين أحداث جِسَام مرّت على العالم خلال العصور الوسطى؛ منتقيا منها ما يناسب التاريخ الروائي والمادة الروائية، «فلم يأخذ ذلك الكمّ المترّهل وغير المفيد من الكتب والمصنّفات والمراجع، إنّما انتقى ما يُضيئ اللحظات التاريخية لفعل الشخصيات، في مرحلة تم اختيارها أيضا لكونها تمثل بداية مشروع»[2].

يُقسِّم أمين معلوف روايته (ليون الافريقي) إلى كتب أربع هي: كتاب غرناطة، وكتاب فاس وكتاب القاهرة، وكتاب روما، ويعتمد أيضا تقطيع الكتب الأربع إلى عدد من الأعوام تُشكّل بمجموعها أربعين سنة من عمر بطل الرواية "حسن الوزّان" وراويها؛ الذي وُلد في غرناطة قبل سقوطها بثلاث سنوات. أراد معلوف لشخصيته أن تَتنقّل في فضائه الروائي، حرّة دون قيود جغرافية أو دينية أو قومية، مُسْتبعَدَةً بذلك عن أيّ تَوصِيفٍ أيديولوجي، ويتجلىّ ذلك في قوله على لسان البطل: «خُتِنْتُ أنا حسن بن محمد الوزّان، يوحنا- ليون دومديتشي، بيد مُزيّن وعمّدت بيد أحد البابوات وأُدعى اليوم "الأفريقي"، ولكنّني لست من إفريقية ولا من أوروبة ولا من بلاد العرب، وأعرف

[1]-المويقن مصطفي -**تشكّل المكونات الروائية**- دار الحوار للطباعة والنشر، اللاذقية سوريا، ط1، 2001، ص89.

[2]-محسن يوسف -**نحو ملحمة روائية عربية**- دراسات في مدارات الشرق، دار الحوار اللاذقية، ط1، 1991، ص22.

أيضا بالغرناطي والفاسي والزّياتي، ولكنّني لم أَصْدُر عن أيّ بلدٍ، ولا عن مدينة، ولا عن أيّ قبيلة، فأنا ابن السبيل، وطني هو القافلة وحياتي هي أقلّ الرحلات توقّعا»(1)

تكتنهُ رواية "ليون الافريقي" سيلا غزيرا من القضايا، التي تناقشها من خلال توسّلها إشكال **الهُويّة** مدخلاً تندرج ضِمنَه أحداث الرواية، إنّها تلخّص **مفهوم الهُويّة** من خلال العبور الدائم "لحسن الوزّان" بين الثقافات والمعتقدات والأسماء والصفات، بين ممالك تتهالك وإمبراطوريات تَبزُغ، بين غرناطة الضائعة وفاس الحائرة، وتمبوكتو المحترقة، والقاهرة ومكّة وتونس والقسطنطينية وروما؛ عوالم مختلفة تجوّل فيها "الوزان"، الذي انتهى به المطَافُ عَبرَ مُستويات السرد الثرية بالأحداث، إلى مساحات الفكر المطلَقِ **والهُويّة الكونية**؛ ليقول لنا: «ولسوف تسمع في فمي العربية، والتركية ،والقشتالية، والبربرية، والعبرية، واللاتينية ،والعامية، والإيطالية لأنّ جميع اللُّغات وكلّ الصَّلوات مِلكُ يدي، ولكنّي لا أنتمي إلى أيّ منها، فأنا لله وللتراب، وإليهما راجع في يوم قريب.»(2) فما الذي يُريد الروائي قوله عبر السرد، وعبر ما يرويه الرواة؟.

تتأسّسُ رواية (ليون الافريقي) لأمين معلوف، على النموذج الفردي المتجسّد في شخصية "حسن الوزان"، التي أرادها الكاتب أن تكون بِنيةً مُنفتِحةً للذات الفردية؛ "فليون الأفريقي" تجسيدٌ لرحلة الذات ومُعاناتِهَا، مُرتبطةٌ بفكرة الرّحيلِ الدائم، التي لَوّنَت حياة 'حسن الوزّان، وحياة الكاتب أيضا. لقد جاء انبثاق الذات في الرواية ضمن بنية متنامية، تتألّف من أربعة بؤر سردية محورية، تحمل عناوين كبرى وتمثّل محطّاتٍ بارزةٍ في حياة حسن الوزّان.

يَنشغلُ أمين معلوف على فكرةٍ مُسبّقة، أراد أن تأتي روايته "ليون الأفريقي" بُرهانًا عليها، وهي فكرة التعايش مع الآخر، والتي صارت في راهننا اليوم مُلحّة في ظِلّ **الهُويّات المركّبَة** في أغلب البلدان العربية وغيرها، وفي ظلّ الثورات التي لا تنادي بوحدة الدّين، ولا المذهب، ولا العرق، وإنّما وحدة الانتماء الوطني؛ ومن هذا المنطلق تَتَفتّحُ عَوالِمُ أمين معلوف على فعل التخييل، لينقُلَ هواجس الذات وهُمُومِها الراهنة.

(1)-أمين معلوف –**ليون الافريقي**. تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان، ط1، 1997، ص09.

(2)-المصدر نفسه، ص09.

تفتتح الرواية بلحظة تَداعٍ روحي يعيشُها "الحسن الوزّان"، عبر ما يُشبِه وَصِيةً يكتُبها لولده، يُلخُّص بها تجَرُبة ذاتٍ إنسانية؛ تقِفُ على تخوم العوالم المتباينة، وعلى الحياد من الصّراعاَت والتناقضات، يقول حسن الوزان في التعريف بنفسه: «أنا ابن السبيل، وطني هو القافلة وحياتي هي أقلّ الرحلات توقُّعًا (...) لقد عرف معصماي على التوالي دغدغات الحرير وإهانات الصّوف، ذهب الأمراء وأغلال العبيد، وأزاحت أصابعي آلاف الحجب، ولوّنت شفتاي بحمرة الخجل آلاف العذارى، وشاهدت عيناي احتضار مدن، وفناء امبراطوريات»[1]، ويتابع حديثه لولده «وستبقى بعدي يا ولدي وستحمل ذكراي، وستقرأ كتبي، وعندها سترى هذا المشهد: أبوك في زيّ أهل نابولي على متن هذه السفينة التي يعيده إلى الشاطئ الأفريقي، وهو مُنهمِكٌ في الكتابة وكأنّه تاجر يعدّ لائحةَ حساباتهِ في نهاية رحلة بحرية طويلة، أليس هذا ما أفعله تقريبا»[2].

إذا كان للمقدّمة أن تُؤدّي دور المطْلَعِ البنيوي للنّص الروائي، فإنّها تُؤكّد في هذا الشكل الذي يتقدّم فيه هذا المطلع، النمط الفكري أو المعرفي الحاكم، أو الغالب في هذا النّص؛ فمنذ البدء علينا أن نَفترِضَ أنّ **الهُويّة** تأسِيسٌ مُستمِرٌ، ولذا لا يمكن منحها حُدودا صارمةً أو مضمونا جوهرانيًا؛ «إنّ دلالة الهُويّة بهكذا مسار وجودا متحوّلا غير مستقر، لا يهنأ بمكان حتّى يترحّل إلى غيره، فهي حركة تتموضع بها الذات من خلال التاريخ والخطابات المعبّرة عنها، إنّ **الهُويّة** قائمة على أسَاسٍ تخييلي غير منضبط بوجود ثابت ومحدد بصفة نهائية، قابلة أن تؤول كلّما تقصّدنا إدراكها، فهي قصص وسرديات آتية من الماضي، على الأغلب حاضرة بيننا بعمليات تذكرّية لا يمكن التعامل معها إلاّ بطرق غير مباشرة، لهذا فإنّ التاريخ كما السرد إعادة تشكيل للأحداث بآلة التخييل، ورصد العلائق الممكنة ضمن حبكات حكائية (...) يمكن أن نُقرّ أنّ التاريخ تشكيل سردي يخضع الهُويّات إلى عملية سردية، تقوم على الحبكة أسلوبا روائيا، بحيث تمدّ الوجود حقيقة ومعنى، والذات داخله قيمة ودلالة.»[3]

---

[1]-أمين معلوف –**ليون الافريقي**. تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان، ط1، 1997، ص09.

[2]-المصدر نفسه ، ص09.

[3]- حاتم الورفلي –**بول ريكور الهوية والسرد**– دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص80.

يتبنّى **أمين معلوف** نظرة إنسانية جامعة، ورحبة تبحث عن الإنسانيّ المشترك بين البشر، في إطار من الاحترام المتبادل والمحبّة والسلام، ولسنا بهذا الحديث نُصدر أحكاما استباقيةً، بل هي الأرضية والمنطلق الذي اختار معلوف أن يطالعنا به في مستهلّ روايته "**ليون الافريقي**"، وكأنّه بهذا يتقصّدُ أن يوجّه نظرنا إلى المنظور الإشكالي، الذي يتحتّم علينا أن نرى عالم الرواية من خلاله، فالإشكال ههنا وثيق الصلة ب**الهُويّة**؛ هذا البعد الذي ظَلّ يُثيرُ في نفس معلوف العديد من الأسئلة.

تتناول رواية "ليون الافريقي"- بعمق- جدلية العلاقات بين الكِيانَاتِ الحضارية المتباينة والالتباس والتناقض الكائن بينها، ممثّلة في شخصية "حسن الوزان" بصورة رمزية، هذا الرحّالة الغرناطي المشهور باسم "ليون الأفريقي"؛ يُمثّل مزيجًا للهُويّات والكيانات العربية والإسلامية والإفريقية مجتمعة، ولعلّه ليس سوى صورة —في فضاء الرواية- اعتمدها معلوف وتبنّى فِكرَها، إذ نجده في عَتَبَةٍ مهمّة من عتبات النّص يأتي بعبارة للشاعر الايرلندي و.ب. ييتس «لا تَرْتَبْ مع ذلك بأنّ ليون الإفريقي، ليون الرحالة كان أيضا أنا».[1]

تحكي الرواية في فصولها الأولى واقع المسلمين في الأندلس، وعلى وجه الخصوص في غرناطة، ولكنّها تركّز أكثر على شخصية "حسن الوزّان"، التي أضاءت جوانب من حياتها فكانت بؤرة السرد الروائي. وظّف معلوف التاريخي لخدمة الروائي، وأتاح للشخصيات حُرّية التَحرُّك والفِعلِ التاريخيين، مع ما يَنسجمُ والحدث التاريخي الإطار. حتّى لا يبدو التاريخي والروائي شيئا واحدا، فلقد تمّت عملية المزاوجة والمزج هذه، لإيجاد زمن روائي خاص "بليون الافريقي"، «لعلّ فيه المتخيّل والمفترض، والواقعي مع الحدث التاريخي، دورا لتشكُّل النّص وإخراجه، وبالتّالي: هناك مزج بين التاريخي/ الواقعي، والروائي/ التخييلي»[2]

اعتمد الروائي السرد بصيغة المتكلّم، والسارد هنا هو "الحسن الوزّان" ذاته؛ حيث يَقُوم بكتابة مذكّراته وهو في طريق العودة إلى تونس؛ المستَقرّ الأخير لرحلته الطويلة التي دامت أربعين سنة. حرص "حسن الوزّان" في فصول الرواية على بلورة شخصيته، وكانت حركة تَنقُّلِه في الزمان والمكان تُشكّلُ

[1]- أمين معلوف —**ليون الإفريقي** تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص07.

[2]- المويقن مصطفى —**تشكّل المكونات الروائية**— دار الحوار للطبع والنشر اللاذقية، سوريا، ط1، 2001، ص83.

الخيط الذي يشدّ الفصول ببعضها، تَمورُ الرواية بالحركة وإيقاع العصر السريع، وتتّخذُ من الشخصية الرئيسية مُوازيًا ذا بُعدٍ إنسانيّ للعربي المهَجَّرِ من أرضه.

تبدأ حكاية الرحّالة العربي "محمد حسن الوزّان من **"كتاب غرناطة"**، فيسرُدُ الراوي ولادته ب ذكره لتفاصيل الحياة في غرناطة القلقة؛ المحاطة بالتهديدات الخارجية إلى سقوطها. يحكي "الحسن" تفاصيل ماضيه منذ الولادة مُعنونًا هذا الجزء من بداية الرواية بـ **"عام سلمى الحرّة"**، والحكاية هنا مركزها والدته سلمى. تلَعبُ تقنية الاسترجاع دورها في استدعاء الملامح الأساسية لطفولته في غرناطة "فردوس الغرناطيين"، غرناطة آخر جنان الأندلس، التي تحوّلت إلى مكان طَاردٍ يَحفُّه الموت من كلّ جانب، انتهى بالرَحِيلِ -أو لنقل —التَرحِيل القسري والتَهْجِير الجماعي للمسلمين واليهود، بعد تسليم "عبد الله الصغير"- آخر ملوك الأندلس من المسلمين- مفاتح غرناطة لفرديناند وإيزابيل الكاثوليكيين.

تحدّث السارد (حسن الوزان) عن الأوضاع السائدة في غرناطة بكثير من التفصيل والدّقة، ليغترف الكاتب من مَعْينِ التاريخ، مُنتقيًا وقائع معينة ركزّت على فترة حاسمة من تاريخ العالم العربي والإسلامي؛ فمع كلّ عام كان السارد يُعَرّفُنا على شخصيات جديدة وأحداث أكثر، فالرواية مُكتنَزة بالشخصيات والأحداث، والأمكنة، والتجارب والتحوّلات.

يُنشِئ معلوف انطلاقا من المادّة التاريخية خطابا تخييليا، مُنفتحا على إمكانية تعدُّدِ الرُؤى والتساؤلات، بناطق رسمي تُمثِّله شخصية "حسن الوزّان"، «فالرواية التي لا تقوم من دون تخييل؛ تتحوّل إلى كتاب في التاريخ أو إلى سيرة ذاتية، أو إلى كتاب تأمّلي أو فلسفي أو فكري بعامّة.»[1]

ب—فضاءات الغيرية وتمثّل الهوية:

إنّ الحكاية الإطار في رواية "ليون الافريقي" في عامها الأوّل **"عام سلمى الحرّة"**؛ تتمحور حول السارد نفسه "حسن الوزّان"، كما تتألّف من حكاية أخرى مُؤطّرة داخل الحكاية الأولى، أحدثت

[1]—نبيل سليمان —**بمثابة البيان الروائي**- دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية سورية، ط1، 1998، ص104.

حيّزا هاما داخل الرواية بطلتها "سلمى" والدة "حسن"، التي أفرد لها السارد/ الراوي العام الأوّل (5 كانون الأوّل، ديسمبر **1488– 24** تشرين الثاني نوفمبر (**1489**).

استعان الكاتب في رسمها بأكثر من وسيلة من الوسائل المختلفة، إذ اعتمد على وصف هذه الشخصية وصفا سرديا، وعن طريق الحوار بينها وبين الشخصيات الأخرى؛ التي تُكوِّنُ نسيج العمل الفنّي، فبَدَت ذات دور فنّي وتأثير خاص في بناء الرواية.

لقد قرّبتنا "سلمى الحرّة" من غرناطة الساحرة، والأخطار المحدِقَة بها في ظلّ صراعات الملوك التي لا تنتهي، واقتتال الأبناء والآباء، «أخذت أمي تستعرض ذكرياتها، وكانت تقول برتابة العبارات القاطعة: وكان ذلك جزءا وفاقا بجرائم غرناطة، فقد أراد الله أن يظهر قدرته على ما يعدلها من قدراتنا، وأن يعاقب صلف الحكّام وفسادهم وجورهم وانحلالهم، وسعى إلى تحذيرنا ممّا سينزل بنا إذا ظللنا سادرين في الغيّ، ولكن العيون والقلوب بقيت مغلقة.»[1]

وبِشَكل مُختَصر، يشرح الكاتب على لسان الساردة/ الأم (سلمى) سبب سقوط غرناطة والذي يرجع بشكل مباشر، إلى الصراعات العائلية في حياة آخر ملوك الأندلس" أبو عبد الله الصغير" «وإذا كان عامّة الناس قد وجدوا في حكاية تلك الصراعات داخل البلاط ما يقضون به على التضجّر من لياليهم الطويلة الباردة، فإنّ أوخم عواقب كُرهِهم المتفاقم للسلطان كان موقفه حيال قشتالة (...) فلقد قرّر (...) تحت وطأة التُّهم الموجّهة إليه بتفضيل "رومية" على حساب ابنة عمّه، وإهمال الجيش، وقضاء حياة لا مجد فيها ولا عزّة»[2]. انتهت بمأساة طالت أُمَّةً بأكملها، وهي حكايةٌ توسّع فيها الروائي الإسباني "**أنطونيو غالا**" في رائعته "المخطوط القرمزي" التي طرقناها بالدراسة والتحليل في الفصل الأوّل.

لا تتوقّف الرواية عند لحظة قصصية محدّدة؛ بل تبدو الرواية مُكتَنزة بالأحداث التي تعكس الحياة الكاملة لبعض الشخصيات، ولقد استعان الكاتب ببعض التقنيات السردية لنقلها، ومن ذلك الدخول المباشر إلى الحدث، فبدايات الحكايات تبدو بلا تمهيد، وغالبا ما تبدأ بحرف العطف

(1)-أمين معلوف –**ليون الإفريقي** تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص26.

(2)-المصدر نفسه، ص30.

"الواو"؛ ممّا يدلّ على وجود أحداث سابقة يُمكن اكتشافها ضمنا، أو يقوم الكاتب باسترجاعها داخل السرد، وبعد البدايات تأتي الأحداث مُتتابعةً سريعةً، دون توقّف طويل أمامها، بحيث يمكن استعراض مرحلة زمنية طويلة من خلال عدد قليل من العبارات نحو قول الراوي: «ودارت رحى حرب طاحنة لم يكن في مقدور المسلمين أن ينتصروا فيها، ولكن كان في وسعهم أن يؤخروا على الأقل اندلاعها، إن لم يستطيعوا تفاديها، ولسوف تدوم تلك الحرب عشر سنوات، وتنتهي بأشدّ الأشكال عارا، وعلاوة على هذا فإنّه سرعان ما سترافقها حرب أهلية ساحقة ماحقة، هي النصيب المكتوب للمالك السائرة على طريق الاندثار»[1].

نكاد لا نلمس حضور شخصية "**حسن الوزان**" في الكتاب الأوّل من الرواية (كتاب غرناطة)، ولعلّ هذا الحضور الباهت سببه المرحلة العمرية التي كان فيها "الحسن". من عام سلمى إلى عام التمائم، إلى السقوط، فعام المهرجان، وصولاً إلى عام الرحيل تستأثر شخصية (الأم، الأب، الخال) على مساحة السرد، إذ ترك لهم "معلوف" فرصة سرد تجربتهم ومعاناتهم ومأساتهم، بنبرة تباينت بين الحسرة والحنين وإدانة الذات، وإبراز سلطة الذاكرة وسطوتها، ومن هذا ما ورد على لسان السارد في عام التمائم (***25*** تشوين الثاني **1489**م، **13** تشرين الثاني **1490**) في قوله: «وقد أجبرت ريح خفيفة خالي على قصّ روايته بصوت مرتفع أدخل السكينة إلى نفسي، وجعلني أشمّ روائح مسقط رأسي غرناطة، وكان نثره من السحر بحيث خيّل إليّ أن جملي لم يكن يسير إلاّ على ايقاعه، لوددت نقل كلّ كلمة من كلماته، ولكنّ ذاكرتي لا تتّسع وبياني عاجز عن الجموح، ولن يظهر وأسفاه كثير من زخارف حكايته في أيّ كتاب.»[2]

يرسُم الراوي الشخصيات مُقتدرا مبيّنا واقعها، مُتحدّثا عن همومها في مرحلة تاريخية حرجة، بعبارات محدّدة الهدف، «كانت الأوراق المصفرّة في ذلك اليوم الخريفي أشدّ تَشبّثًا بشجراتها من أعيان غرناطة بعاهلهم، وكانت المدينة منقسمة، كما كانت منذ سنوات بين محبذي السلم ومحبذي الحرب ولم يكن أيّ منهم ليقف مع السلطان، وكان الراغبون في مسالمة قشتالة يقولون: إنّنا

[1]-أمين معلوف –**ليون الإفريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ، ص30.

[2]-المصدر نفسه، ص35.

ضعاف والروم أقوياء، لقد تخلّى عنّا إخوتنا في مصر والمغرب، بينما يحظى أعداؤنا. بمساندة رومة وجميع المسيحين»[1]. يَختصرُ القولُ بداية التَحوُّل، من جِنان الأندلس إلى جحيم المنفى والهجرة القسرية. اللافت للنظر في أعوام كِتاب غرناطة؛ أنّ الكاتب قد قلّل من سيطرة السارد (حسن الوزّان)، وفسح المجال أمام الشخصيات الثانوية والشخصيات المحورية، لتحتلّ المشهد السردي وتحلّ محلّ السارد، ولكنّه-أي السارد- لا يختفي دائما في الرواية، مثلما أنّ الشخصية لا تُسيطِر دائما، بل هناك تناوب وامتزاج في الأدوار، كما في هذا النموذج: «واستأنف خالي قائلا بصوت عوده الهدوء: "ما كان تصرّف أبي عبد الله ليفاجئني، فلم أكن أجهل طيش صاحب "الحمراء" ولا ضُعف طبعه، ولا حتّى علاقته المشبوهة بالقشتاليين، وكنت أعرف الفساد في أمرائنا، وأعلم أنّهم لم يكونوا قطّ يفكّرون في الذوذ عن المملكة، وأنّ المنفى لن يلبث أن يُكْتبَ على شعبنا، ولكن كان عليّ أن أرى بأمّ عيني آخر سلاطين الأندلس، وقد انزاح عن قلبه كلّ حجاب لأشعر بأنّي مرغم على الثورة. والله يهدي من يشاء ويضلّ من يشاء».[2]

يتميّز السارد "حسن الوزّان" بتقديمه لتعليقاته الخاصّة على ما يحدث داخل النّص، فالسارد في فضاء الرواية موجود داخل صميم الشُخوص؛ يَنقلُها لنا في كلّ أشكالها و يَتموْضَعُ خارجها، ليكشف عن آفاق تَتعَدّاها نحو قوله: «كانت تلك السنة بالنسبة إليّ أيضا أخطر السنوات التي سأخوضها، ولم يكن ذلك بسبب التهديدات التي كانت تنوء بها مدينتي وذويّ وحسب، وإنّما لأنّ السنة الأولى في حياة كلّ ابن آدم هي السنة التي تكون فيها الأمراض أشدّ فتكا، السنة التي يختفي فيها من الوجود كثير من الناس، من غير أن يخلّفوا أثرا لما يمكن أن يكونوا أو يضعوا. فكم من ملك عظيم، وكم من شاعر ملهم، وكم من رحّالة مقدام، لم يتمكنوا قطّ من تحقيق المصير الذي بدا أنّهم نذروا له، لأنّهم لم يستطيعوا قطع هذه المرحلة الأولى الصعبة، المرحلة الشديدة البساطة الكثيرة المهالك، وكم من أمّ لم تجرُؤ على التعلّق بولدها، خوفا من أن يكتب عليها ذات يوم أن تداعب شبحا.»[3]

---

[1]-أمين معلوف -**ليون الإفريقي**- تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص36.
[2]-المصدر نفسه، ص41.
[3]-المصدر نفسه، ص43.

لعلّ "**ليون الإفريقي** قصّة وعي، أو قصّة البحث عن **وعي ويقين**، أو الاجابة عن أسئلة الراوي، التي لا تنتهي على امتداد أعوام الرحلة، و هذا ما يفسّر حُضور الذات، من خلال توظيف ضمير المتكلّم، الذي يقوم على الإفضاء وطرح أسئلة الذات وهواجسها. وعلى اعتبار أنّ الإنسان كائن اجتماعيّ بطبعه يسعى دائما إلى التواصل مع الآخرين، «ناشدًا تحقيق غايات متعدّدة يتعلّق معظمها بالأيديولوجيا، فالمتكلّم في الرواية هو دائما وبدرجات مختلفة مُنتِج إيديولوجيا، وكلماته هي دائما عينّة إيديولوجية»[1].

هذا ما سنجدُ له حضورا مُلفِتًا في كتاب "فاس"، والكُتب المتبقّية من "ليون الافريقي"؛ أمّا في كتاب غرناطة، فلقد اتّكأ الراوي/ السارد على ما حَدّثَهُ به والده وخاله ووالدته، ليصير السرد عند الشخصيات نوعا من البَوْحِ؛ للتعبير عن مَكنُوناتِ الذات ودَواخِلِهَا وما يُحِيُط بها من تحوّلات، فكتاب غرناطة أراده الروائي أن يكون مساحة للسفر داخل العوالم النفسية لشخصياته؛ بآلامها وجراحاتها، «ويتنهّد محمد قائلا: وما لبثت آلامنا أن طهّرتنا وذكرّتنا بأنّنا على الرغم من كوننا أحرارا، فإنّنا أصبحنا مكبّلين بذُلِّنا، و مع ذلك فإنّه ما إن مَرّتْ بضعةُ أشهرٍ على سقوط غرناطة – نجّاها الله- حتّى جُنِّبنا أفظع الشُرور، إذ انصَبّت شريعة الغالبين على اليهود، بانتظار انقضاضها علينا، وكانت سارة لِنَكَدِ طَالِعِهَا على حقّ»[2]؛ و بهكذا تعابير يجِدُ القارئ نفسَهُ أمام أصواتٍ مَشْروخَةٍ، تَشكُو التمزُّقَ الحادّ بعد اكتشاف الواقع الجديد للوطن (غرناطة).

تحمل "ليون الافريقي" فكرة الانتقال داخل المكان، والانتقال من حالة إلى أخرى، وهو ما توازى مع حالات الانتقال الكثيرة، داخل الزمان في مستوييه الرئيسيين الماضي والمستقبل، من خلال تشغيل تِقْنِيتَيْ الاسترجاع والاستشراف، «لم يعد الزمن مجرّد خيط وهمي يربط الأحداث بعضها ببعض ويُؤسّس لعلاقات الشخصيات بعضها مع بعض، ويُظاهِرُ اللغةَ على أن تتّخِذَ موقعها في إطار السيرورة، ولكنّه اغتدى أعظم من ذلك شأنا وأخطر من ذلك ديدنا، إذ أصبح الروائيون الكبار يُعْنِتُونَ أنفسهم أشدّ الإعنات في اللعب بالزمن، مثل إعنات أنفسهم في اللعب بالحيّز، واللغة،

[1]- ميخائيل باختين: **الخطاب الروائي**، تر: محمد برادة، دار الأمان للنشر والتوزيع، ط2، الرباط، 2004، ص83-84.

[2]-أمين معلوف –**ليون الإفريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص80.

والشخصيات(...) حذّو النعل بالنعل، حتّى كأنّ الرواية فنّ للزمن، مثلها مثل الموسيقا»[1]. ومن هذا المنطلق تَنهَمِكُ "ليون الإفريقي في سرد الأحداث التاريخية؛ التي تعود فترتها إلى ما بين **1488**م- **1527**م، وهي فترة زمنية طويلة تجري أحداثها في أماكن متنوّعة، تَتطلّبُ الاكتشاف والتعرّف عليها نظرا لغناها وتعدّدها، ممّا تطلّب معالجة روائية مختلفة.

لقد أبرز السارد بوضوح الملامح الدّقيقة للأماكن والمناخات والبشر، ومن أمثلة ذلك قوله في عام سقوط غرناطة (4 تشرين الثاني "نوفمبر **1491**/ **22** تشرين الأوّل أكتوبر **1492**) : «دخل وفدنا إذن قاعة السفراء حيث كان أبو عبد الله متربّعا في مكانه المعتاد، يحيط به جنديان بسلاحهما وبعض المستشارين، وكانت غضون وجهه عميقة؛ بشكلٍ يَدعُو إلى التعجّب بالنسبة إلى رجل في الثلاثين من العمر، ولحيته شيباء وجفونه مُسترخية، وكان أمامه مَنقَلُ نارٍ ضخمٍ من النُّحاس المرصّع يُخفي عنّا ساقيه وصدره، وكان ذلك اليوم نهاية شهر محرم، الموافق في ذلك العام للأوّل من شهر كانون الأوّل (ديسمبر) من السنة المسيحية، وكان البرد من الشدّة بحيث يُذكّر بأقوال الشاعر ابن صارة الشنتريني»[2].

لم يكن هدف "ليون الافريقي" أن تُؤرّخ للرحّالة العربي "حسن الوزّان"، إلاّ بمقدار علاقته بكلّ مَا ومَنْ حوله؛ صحيحٌ أنّ الحسن الوزّان وجود حقيقي وعاش في فترة حرجة من التاريخ العربي والإسلامي، وجرت الأحداث السياسية في الفترة التي عاشها كما استعرضتها الرواية، لكن في الإطار التخييلي؛ هذه الشخصية ما كانت لتَتضِّحَ صُورتُها للقارئ لولا الذوات المحيطة بها، ولو أنّ مُعظَمَهَا لم يكن لها وجود فعليّ في الواقع، وإنّما تّم تخيّلهم بافتراض أنّه كان هناك من يُماثِلُهم وإن بأسماء أخرى، من هذه الشخصيات أو الذوات، شخصية **"أستعفر الله"**، التي ارتبطت بعام من أعوام كتاب "غرناطة" وهو عام **"أستغفر الله"** (14 تشرين الثاني "نوفمبر 3/1490 تشرين الثاني نوفمبر 1491)- فما الذي تُثِيرُه هذه الشخصية في نسيج العمل الروائي؟.

---

[1]- د. عبد الملك مرتاض- **في نظرية الرواية، بحث في تقنيات السرد- عالم المعرفة-** سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 240، ديسمبر 1998م.

[2]- أمين معلوف -**ليون الإفريقي**- تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص61.

إنّ أهمّية الشخصية في الرواية، لا تُقاسُ بالحيّز الذي تَشغَلُه، وإنّما بالدور الذي تؤدّيه وبالدلالة التي ترمز إليها، «إنّ شخصية الرواية لا تتحدّدُ في الغالب بالعلامة التي تعلم بها، ولكن بالوظيفة التي توكل إليها، فقد يطلق روائي إسما جميلا جدّا على شخصية شريرة جدّا في عمله الروائي، نِكايةً في القارئ وتعتيمًا للأمر عليه، فلا تراه يَهتَدِي السبيل إلى اللعبة إلاّ بعد انتهائه من قراءة الرواية»[1].

فشخصية "**أستغفر الله**" جَديرةٌ بالانتباه والعناية، رغم أنّها شخصية ثانوية، أو لنقل أنّها شخصية مُسطّحة؛ إلاّ أنّها غَنيةٌ في حضورها. يمثّل الشيخ "أستغفر الله" صورة الشخصية النفعية، ذات الانتماء الدّيني المتزمّت «اللافت للنظر في مظهر الشيخ أنّ: كتفاه ضيقتين، وصَوتُه صوتُ أئمّة الجوامع الأبحّ، وقد مالت لحيته الكثّة المحمّرة الشعر إلى اللون الرمادي في ذلك العام، مُضْفِيةً على وجهه الحادّ القسمات مَظهرَ الغضب المقِيمِ؛ الذي سوف يحمله مَتاعًا أوحد ساعة المنفى، وكان قد عزم في لحظة وَهَنٍ على ألاّ يخضب قطّ شعره بالحنّاء، والويل لمن كان يسأله السبب: إذا سألك ربُّكَ عمّا فعلت يوم حصار غرناطة، فهل تجرؤ على أن تُجيبَه بأنّك تزيّنت؟»[2]

في جوّ غرناطة المغلّف **بالخوف والرهبة**، تَطلُعُ علينا شخصية الشيخ "أستغفر الله"، الذي لم يكن الكثير من الغرناطيين يعرف اسمه الحقيقي، «يقال إنّ أمّه كانت أوّل من أطلق عليه لقبه بسبب الصيحات المفزغة؛ التي كان يطلقها منذ نعومة أظافره إذا ذُكر أمامه شيء أو عمل يرى أنّه يستوجب النكير، فكان يصرخ لمجرّد ذكر الخمر أو جريمة قتل، أو شيء من ملابس النساء: "أستغفرُ الله، أستغفرُ الله"»[3]

يُحمّل الكاتب – في هذا الجزء من الفضاء الروائي- شخصياته إشارات ورموز يرمي من ورائها، إلى ربط ذلك كلّه بأحداث الرواية وأهدافها و منظوراتها المختلفة، فَبدَتْ من الوهلةِ الأولى ذات أبعاد تعبيرية وإيحائية (أستغفر الله، أبا خمر)؛ أَوْكَلَ الكاتب مهمّة وصفها لشخصياته، فجاء على لسان "محمد" والد "حسن" وصف الشيخ في قوله: «كان في كلّ صباح يركب ساعة الأذان سطح منزله،

[1]-عبد الملك مرتاض- **في نظرية الرواية، بحث في تقنيات السرد- عالم المعرفة-** سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 240،ص99.

[2]-أمين معلوف –**ليون الإفريقي-** تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص45.

[3]—المصدر نفسه ، ص46.

أحد أعلى منازل المدينة، لا لكي يدعو للمؤمنين للصلاة، كما كان يفعل سنوات طوالا، بل ليحدّق بعيدا إلى مكان كان مَثارَ حَنقِه المحقّ فيه، وكان يصيح في جيرانه الذين لم يكونوا قد **استيقظوا** تماما بعد: انظروا إنّه **قبركم** ذاك الذي يُشَادُ هناك على طريق "لوشة"، وأنتم هنا راقدون منتظرين قدومهم لدفنكم، تعالوا وانظروا تلك الجدران التي ارتفعت في يوم واحد بقدرة إبليس الخبيث، وكان يشير بأصابعه النحيلة ويده ممدودة باتّجاه الغرب أسوار سانتافية (...) وكان الناس جميعا في هذا البلد، الذي درج أهله منذ زمن طويل على عادة المِشيِ البغيضة في الشوارع حاسرين، أو اعتمار كوفية تُلقى كيفما اتفق على الرأس فلا تلبث أن تنزلق على مهل في أثناء النهار، لتستقرّ فوق الكتفين، يتعرّفون من بعيد على طيف "أستغفر الله" الشبيه بنبتة الفطر. لكنّ قلّة من الغرناطيين كانت تعرف اسمه الحقيقي»[1].

ما كان هذا الوصف للشيخ "**أستغفر الله**"؛ إلاّ صورةً عامةً للانطباعِ الذي كان يحملهُ أهل "**غرناطة**" عن الشيخ، الذي طالما حذّرهم من التمادي في **المفَاسدِ**؛ التي عجّلت بالسقوط والانهيار، «عندما تنفذ عين الله تعالى إلى داخل القصور، فإنّها ترى أنّه يصغي إلى المغنّيات أكثر ممّا يصغي إلى الفقهاء، وأنّ صوت العود يمنع الناس من سماع الأذان، وأنّه لا يميّز بين رجل وامرأة في اللباس ولا في المشية، وأنّ المال المسلوب من المؤمنين يرمى به عند أقدام الراقصات، أيّها الإخوة إنّه كما يَفسُدُ أوّل ما يَفسُد رأس السمكة التي نصطادها، كذلك في الجماعات البشرية يدبّ الفساد من أعلى إلى أسفل»[2].

لقد جرى التعرّض من خلال قول الشيخ "أستغفر الله"، لمسألة الإيمان بِبُعدِهَا الديني (الإسلامي)، ودورها في الرؤية الأخلاقية داخل المجتمع الواحد، لقد كانت تلك العبارات «مقتطفات من الخطب التي ألقاها الشيخ قبل بضعة أشهر من سقوط غرناطة، وسواء وافقت أو لم أوافق على كلامه، فإنّه يهزّ كياني حتى حينما أستذكره بعد انقضاء عشر سنوات، وعليه ففي وسعك أن تتصوّر الأثر الذي كانت مواعظه تُحدِثُه في المدينة المنكوبة التي كانت غرناطة عام 896 هـ. وكلّما كان

[1]-أمين معلوف —**ليون الإفريقي**– **تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997**، ص46.

[2]-المصدر نفسه، ص49.

الغرناطيون يدركون أنّ النهاية قد قربت، وأنّ المصائب التي لم يفتأ "**أستغفر الله**" يتنبّأ بها قد بدأت تنهال عليهم، كان يزداد اقتناعهم أنّ الشيخ كان على حقّ منذ البداية، وأنّ السّماء طالما تحدثّت بلسانه»[1]. على هذا النحو تتمثَّلُ سرديا الرؤية التي يحملها والد "حسن الوزّان" لدور الدين في حياة الأفراد، ولعلّه أراد أن يصل بنا إلى؛ أنّ حياة الإنسان لا تنتظم إلاّ إذا انتظمت الروح في علاقتها مع الله، وانكسارُهَا كما تبدّى لا يكون إلاّ في القطيعة مع الله والانغلاق على الذات.

عُني الكاتب بوصف شخصياته وصفا دقيقا من **الخارج والداخل**، إذ حاول عبر مسارها، أن يقوم بإطلالة على الواقع النفسي وتموُّجَاتِهِ في داخلها (الشخصيات)، بل تعدّى هذا إلى مُتابعة آثاره على المشَاهِدِ الخارجية للشخصية؛ «لا يكفي عنصر المفاجأة لتحديد نوع الشخصية، ولكن غناء الحركة التي تكون عليها داخل العمل السردي، وقُدرتُهَا العالية على تقبّل العلاقات مع الشخصيات الأخرى والتأثير فيها، فإذا هي تملأ الحياة بوجودها، وإذ هي لا تستبعد أيّ بعيد، ولا تستصعب أيّ صعب، ولا تستمّر مرّ(...) إنّها الشخصية المغامرة الشجاعة المعقّدة بكلّ الدلالات التي يوحي بها لفظ العقدة، والتي تكره وتُحبّ وتصعد وتهَبِط، وتؤمن وتكفر، وتفعل الخير كما تفعل الشرّ»[2]. من هذا المنطلق **تَتَمطّطُ** شخصية "أستغفر الله"، لتلتقي مع شخصية "أبي خمر" المتشعبّة، والتي تلج تخوم **المساءلة والجدال**، إبرازا لرؤية الأنا المثقّفة.

اتكاءً على مقاصد الروائي، يُمكن إضاءةُ بعض وجوه "أبي خمر" **المثقّف**، الطبيب الذي كان «ألدّ خصوم "أستغفر الله": وكان اسمه "أبا عمرو"، ولكنّ أصحاب الشيخ حرّفوه إلى "أبي خمر" (...) كان أستغفر الله ابن مسيحي اعتنق الاسلام، وهذا ما يفسّر بلا ريب حماسته وتفانيه، في حين كان "أبو خمر" ابن قاض وحفيد قاض، وبالتالي: فإنّه لم يكن يشعر أنّه بحاجة إلى تقديم برهان على تعلّقه بالعقيدة والسنّة، كان الطبيب في مثل سمرة التمرة وأكثر امتلاء من خروف عشية العيد، وقلّما فارقت شفتيه البسمة سرورا أو سخرية، وكان قد ردس الطِبّ في الكتب القديمة، كتب أبقراط

---

(1)-أمين معلوف –**ليون الإفريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص50.

(2)-عبد المالك مرتاض –**في نظرية الرواية، بحث في تقنيات السرد**– عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية شهرية، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، العدد 240 ديسمبر 1998.

وجالينوس والرازي وابن سينا وأبي القاسم (...) كان أشدّ انصرافا إلى العلم والتجربة منه إلى ممارسة الطبّ»[1].

يكشف هذا المقطع السردي؛ عن **التناقض** الواضح للبنيةِ التكوينية والفكرية للشيخ "أستغفر الله" و"أبي خمر"، «لم يكن يجمع من الواعظ والطبيب سوى الصراحة في القول، وذلك هو بالضبط ما أجّج بينهما بلا انقطاع نار المشادات، التي كان الغرناطيون يتابعون أحداثها، وأمّا ما عدا ذلك فقد كان المرء يشعر بأنّ الله تعالى قد أوجد منهما، **أشدّ مخلوقين اختلافا** على وجه الدنيا».[2]

تتراوح الشخصيات في كتاب غرناطة بين السلبية والإيجابية، فشخصية الشيخ على قدر الوعظ والإرشاد؛ مثلث **هُويّتهُ الدينية** منزلقات خطيرة؛ تجسّدت في التوجيه الأعمى للأفراد، واستغلال السلطة الدينية لأغراض شخصية محض؛ «لقد كان البحث الجاهد عن الأفكار الجديدة رذيلة في نظر هذا الأخير (أستغفر الله)، وكان المهمّ عنده أن يتّبع المرء تعاليم الله تعالى كما نقلها القدماء وناقشوها، فمن ذا الذي يجرؤ على الزعم بأنّه أقرب إلى الحقّ ممّا كان النبي وصحابته».[3]

أما عند "أبي عمر" الطبيب «كانت تعاليم التاريخ مختلفة عن ذلك تماما، وكان يقول: إنّ أزهى عصور الإسلام، كانت يوم كان الخلفاء ينثرون ذهبهم على العلماء والمترجمين، ويوم كانوا يقضُون الأمسيات في الحديث عن الفلسفة والطّب، بصحبة شعراء أنصاف سكارى. وهل كانت حال الأندلس سيّئة في أيام الوزير عبد الرحمن الذي كان يقول ضاحكا: أنت يا من ينادي: حيّ على الصلاة، الخير لك أن تنادي حيّ على الشراب، إنّ المسلمين لم يضعفوا إلاّ يوم أظلمت عقولهم بفعل الصمت والخضوع»[4].

إنّ شخصية "أبي خمر" المثقف لا تظهر في النّص بمواصفاتها الفيزيقية ومحتواها النفسي، رغم ما تمّ الإشارة إليه من طرف السارد حولها، بل كان الاعتناء الأكبر، بإظهار المحتوى الفكري الذي يتجلى عبر تقنية الحوار dialogue الدائر بين الشخصيات؛ فالاتّكاء على دعامة الحوار مع الآخر الذي

---

[1]-أمين معلوف –**ليون الإفريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص51.

[2]-المصدر نفسه ، ص51.

[3]-المصدر نفسه ص54.

[4]- المصدر نفسه، ص54.

يمثّل اختزالا لصورة **المجتمع بتناقضاته**، يُبرهِن على أنّ مشكلة **المثقف** غالبا ما تكون في الأحكام الجُزافية والنّمطِية التي يصدرها الآخر في حقّه؛ والتي تمسّ حدود العقل والتفكير.

«لقد كان "**أبو خمر**" يشكو من أنّ إنتاج الكُتب في البلاد الإسلامية؛ قد قلّ عمّا كان في الماضي، وبات الأمرُ محصورا على الأخصّ، في مجرّد نُقُولٍ عن الكتب القديمة أو مختصرات لها، وهذا ما كان جدّك يوافقه عليه، وكان كثيرا ما يردّد في مرارة أنّه في عصور الإسلام الأولى؛ لم تكن تحصى في المشرق كتب الفلسفة، أو الرياضيات أو الطّب أو الفلك، وأنّ الشعراء أنفسهم كانوا أكثر عددا وتجديدا في الأسلوب والمعنى، وفي الأندلس أيضا كان الفكر مزدهرا، وكانت ثماره كُتُباً تُنسخ بأناة ويتداولها رجال العلم من الصين إلى المغرب الأقصى، تم كان **نضوب الفكر والقلم**، واتخذّ من السّنة حصنا لَاذَ به الناس دفاعا عن أنفسهم من الفرنجة، أفكارهم وعاداتهم، ولم تنجب غرناطة سوى مُقلّدين بلا موهبة ولا جراءة، وتألّم لذلك أبو خمر، وأمّا أستغفر الله فارتاح إليه»[1].

اللافت للنظر، أنّ السارد اعتمد على تقنية تقديم الشيء الواحد بأكثر من رؤية، ممّا يعني أنّ الرؤية الواحدة لا تكتمل، ولا تُمثّل الرؤية الحقيقية التي ستقدمها الرواية، فتناولُ كلّ شخصية ممّا سبق عرضها من خلال الزوايا المتعدّدة؛ يكشف أنّ كلّ شخصية احتلت موقعا متباينا إزاء الأخرى، فكما أنّها تأتي في حسن **سلبية خائرة**، فإنّها في الوقت نفسه **قوية إيجابية**، فشخصية "أبي خمر" مَثّلتْهَا الرواية على لسان محمد والد الحسن؛ في صورة الطّبيب الذي «لا يُفهم إلاّ من زمرة صغيرة من المتعلّمين المتعطّلين؛ الذين كانوا يقضون أيامهم ولياليهم في الشّراب والحديث عن المناعة المتحصّلة من تعاطي السموم بكميات خفيفة، كانوا رجال علم وجهالة، وكانوا كثيرا ما يُعبّرون خارج سلطان الشراب، عن أمور رشيدة، ولكن بطريقة كانت تثير حفائظ العامّة بخروجها عن التُّقى كما بإغراقها في التعمية»[2]؛ وهي في موضع آخر تُؤثّر في الآخرين، لها موقف واضحٌ من قضايا مجتمعها، «وثب أبو خمر الذي كان صامتا منذ بدء النقاش من مكانه؛ بغتة دافعا جيرانه بكتفيه العريضتين وقال: إنّ ما تريد تقديمه لفرديناند ليس شمعدانا من الذهب، ولا طيلسانا ولا جارية (...) إنّ ما تريد تقديمه هو

[1]-أمين معلوف –**ليون الإفريقي** تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص53.
[2]-المصدر نفسه، ص52-53.

قصر الحمراء هذا، مجد الأمجاد وعجيبة العجائب (...) احفروا في ذاكرتكم إلى الأبد، هذا المكان الجليل الذي لن تطأه قدم أيّ منكم بعد اليوم، إلاّ أن يكون عبدا من العبيد».[1]

إنّ هذا **التحوّل** و**التغيّر** على مستوى الشخصية، أملَتهُ الظروف الخارجية، والكلام عينه ينطبق على كلّ الشخصيات التي في النّص فهي تأتي في حالتين من « التبئير، ولعلّ مفهوم وِجهةُ النظر هو الأكثر ذيوعا (...) إنّ وجهةَ النظر في مختلف التعريفات (...) تركزّ في معظمها، رغم الفروقات البسيطة على الراوي الذي من خلاله تتحدّد رُؤيته إلى العالم الذي يرويه بأشخاصه وأحداثه»[2]. هكذا تنبني الحلقات النصّية للرواية، بالارتكاز الدائم على صُورِ شخصيات الفضاء الغرناطي، والاستدعاء المطّرد لمواقفها **ومُفارقاتها العابثة**، وحواراتها المتوغّلة في مُحيطِها.

من كتاب غرناطة إلى كتاب روما، يتّم **الانتقال** في الزمان والمكان، بما يَحويَانِه من **تحوّل** و**تغيّر**؛ سواء على مستوى الشخصية المحورية "الحسن بن محمد الوزّان" أو غيرها من الشخصيات، أو على مستوى الفضاءات والأمكنة التي يتّم الانتقال إليها، وفي هذه الانتقالات الكبرى تحَدُثُ انتقالات صغرى؛ تأخذ شكل الأحداث والأفعال، التي تطرأ على الشخصية المحورية وغيرها من الشخصيات.

فلقد اتّسع فضاء السرد لحركة الشخصيات، مِيزته **الانتقال** المتواتر والمتداخل بين الأمكنة، فكان المكان الكبير والصغير؛ ينبثق من قاع الذاكرة ليتشكّل بشكل رمزي، يجمع بين الحقيقة والتخييل، «إنّ الرواية مهما قلّص الكاتب مكانها، تفتح الطريق دائما لخلق أمكنة أخرى».[3]

تتحرّك شخوص "**ليون الافريقي**" في كتاب غرناطة، عبر أعوامه السِتّ في **فضاء حميمي**؛ مثّلته غرناطة التي قال عنها الطبيب "أبو خمر" بصوت مُنكسرٍ لاهثٍ: « لقد أنرنا خلال ثمانية قرون هذه الأرض بِعلمِناَ، ولكنّ شمسنا تُؤذِن بالمغيب، وقد أظلم كلّ شيء، وأنت يا غرناطة أعلم أن نارك تتأجّجُ للمرة الأخيرة قبل أن تنطفئ، لكن لا يَعتمِدَنّ أحدٌ عليّ للنفخ فيها؛ لأنّ أبنائي سوف يتفلون على ذاكرتي حتّى يوم الدين».[4]

---

[1]–أمين معلوف –**ليون الإفريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص66.

[2]–سعيد يقطين –**تحليل الخطاب الروائي (الزمن– السرد– التبئير)**– المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص284.

[3]–حسن نجمي–**شعرية الفضاء**– المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2000، ص56.

[4]–أمين معلوف –**ليون الإفريقي** (سبق ذكره) ، ص67.

لقد كان هذا الإحساسُ العميقُ بدفء المكان والالتصاق الحميمي به، متوهّجًا بدواخل أهل غرناطة، إذ يُشعرُكَ حديثهم عنها؛ أنّ المقصود أكبر من أن يكون فضاءً مكانيًا، بل القَصْدُ امرأة معشوقةً، **فالمكان هو الوطن** في الرواية، «مرّت لحظات بطيئة ثقيلة قبل أن يقطع أستغفر الله الصمت من جديد، ناسيا في الوقت الحاضر عداءه لـ "أبي خمر" ويقول: لقد نطق الطبيب الحقّ، إنّ ما يريده الوزير تقديمه إلى الكُفّار هي مدينتنا بمساجدها التي ستصبح كنائس، ومدارسها التي لن يدخلها بعد القرآن ومنازلها التي لن ترعى فيها أيّ حُرمة، وما سيقدّمه كذلك هو حقّ الحياة والموت علينا وعلى ذوينا، أفتضمن يا مَليحُ ألاّ يحصل لغرناطة ما حصل لتلك؟»[1].

على هذا النحو استطاع "**أمين معلوف**" إبراز منظوره الروائي من خلال، مكانين رئيسيين غرناطة وفاس، إنّ المكان «يُمثّل الواقع والمثال، أو الحاضر والماضي الذي تسترجعه الشخصيات، استشرافا للمستقبل الذي ينطلق عنهم من الماضي الزاهر، لا من الحاضر المنغلق على مجموعة من الانكسارات والهزائم النفسية، التي أصابت الوطن، ممّا يمنحُ المكان بطولة خاصّة، فالوطن يُسلب من أهله ومن المعتدين، وهذا يصيب الأحرار فيه بإحساس مرير بالاغتراب والظلمة والعتمة وموت الإنسان في هذا الوطن، بل موت المكان ذاته» [2].

من غرناطة إلى فاس؛ عالم **الضّفة** الأخرى ب**صراعاته الفكرية والثقافية**، تنتقل الشخصية المحورية "حسن الوزّان"، والانتقال قسريّ مفروض بعد سقوط غرناطة؛ نتيجة طرد الأندلسيين من قبل الاسبان، «لقد وُلدت بالطّبع في غرناطة عاصمة مملكة الأندلس الجليلة، ولكن حدث ذلك في زمن مُتأخّر جدّا من العصر، ولم أعرفها إلاّ **مُحتضرة مُفرغة** من ناسها وروحها، ذليلة خامدة، وعندما غادرت ضاحية ألبيسان؛ لم تكن في نظر والدي إلاّ معسكرا معاديا خربا، وأمّا فاس فكانت شيئا آخر، وقد صرفت شبابي بأكمله لأعلم ذلك، ولم يبق لي من لقائنا الأوّل في ذلك العام سوى ذكريات يَلفُّها الضباب»[3]. ومن هنا تبدأ الفترة المؤسّسة لشخصية "حسن بن محمد الوزّان" بفاس.

---

[1]-أمين معلوف –**ليون الإفريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص67.

[2]-أحمد عوين- **دراسات في السرد الحديث والمعاصر**- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2009، ص61-62.

[3]-أمين معلوف–**ليون الإفريقي** (سبق ذكره) ص109.

تأخذ رواية "**ليون الافريقي**" شكل السيرة الذاتية لشخصية "الحسن بن محمد الوزان" المحورية، فَحركَةُ **التنقّل** في الرواية، مَوصُولةٌ بحركة هذه الشخصية في المكان والزمان.

نلمس في كتاب فاس حضورا واضحا لشخصية "**حسن الوزّان،**" وبداية تكوينه الاجتماعي والثقافي والدّيني، تمارسُ هذه الشخصية الحكيَ عن الأحداث والأفعال التي تأخذ مجراها زمن وقوعها، كما يعانيها الراوي- المتكلم، في الفضاء الجديد (فاس)، لا ينشغل "حسن" **بذاتيته** وهمومه إبّان اغترابه، بل يعيش حياته في فضائه الجديد، كما كان يعيشُها في فضاء آخر يُحبّ ويهوى، ويتّخذُ له أصدقاءً جُددا، يتعرّفُ على مختلف جوانب هذا الفضاء مُنقّبًا وباحثا، ومُسجّلا كلّ ما يتراءى أمامه، أو ما ينقله عن أهالي البلد الذي يتواجد فيه؛ «وبهذا نجدنا- في أغلب الأحيان- أمام حضور الراوي الشخص الذي يصبح ذاتا للسرد وموضوعا له في آن، فهو ذات السرد باعتباره فاعلا داخليا أو ذاتيا، يقوم بدور **السرد والتبئير** معا، وهو موضوع السرد عندما يحَكي عن تجاربه والأحـداث التي تطـرأ له في هذا الفضاء أو ذاك»[1].

إنّ **الرّحلةَ** عُنصُرٌ **مركزيّ** في بناء الرواية، إذ يعتبر مُحفّزا للحكي؛ تتحدّدُ به التحوّلات الحاصلة على مستوى الفضاء والشخصيات التي تزداد معه ثراءً وخصوبةً؛ وهكذا نلاحظ أنّ شخصية "حسن بن محمد الوزّان" ترتبط في تَحوّلُاتها بالأمكنة التي تتواجد فيها، «هذه الشخصية المتميّزة تتقدّم إلينا ملامحها ومُكوّناتُها تدريجيا، ولا تكتسب أبعادها إلاّ من خلال علاقتها بالفضاء، ولما كانت الكتب الأربعة تختلف عن بعضها فضائيا، فإنّها تختلف زمنيا أيضا، وهي في تسلسلها على صعيد الزمن تواكب تحوُّلات الشخصية المحورية، من لحظة الميلاد في غرناطة إلى النشأة في فاس والنفي في كتاب القاهرة والأسر في روما».[2]

يبدأ في فاس التكوين الحقيقي لشخصية "الحسن"، وتسترسل الصُور الروائية في تزكية التقارب بين البطل ومحيطه البشري والثقافي، وتكريس **الاندماج الذهني والعاطفي** القائم بينه وبيـــن الآخـــرين في مدارات فاس (المنفى). في كتاب "فاس" يتّسع أفق "حسن" الفكري، فيقوم بأولى رحلاته ويتولّى خاله

[1]-د. سعيد يقطين –**الرواية والتراث السردي(من أجل وعي جديد بالتراث)**. - رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ط1، 2006، ص114.
[2]- المرجع نفسه، ص117.

تعليمه المبادئ الأولى للسفارة، فيزور بمعيته "تامبوكتو". يقول "حسن" عن ظروف النزوح إلى فــاس في **عام الفنادق** (**900 هـ** (**2 تشرين الأوّل "أكتوبر 1994–20 أيلول سبتمبر 1495**): «والحقّ أنّنا منذ وصلنا إلى أرض إفريقيا والمصائب وخيبات الأمل لم تفتأ تنصبّ علينا، وذلك منذ اللحظة التي حاذى فيها مركبنا ميناء مليلة، وكنّا نعتقد بأنّنا سوف نبلغ هنا شاطئ أمانٍ إسلاميا تقع علينا فيه الراحات المطَمْئِنة لتمسح زبد العناء عن الشيوخ وتُكَفكِف دموع المهدودين. غير أنّ كلّ ما استقبلنا فوق الرصيف كان أسئلة لاهثة: أصحيح أنّ القشتاليين قادمون؟ هل رأيتم مراكبهم الحربيّة؟ ولم تكن المسألة تتعلّق عند من كانوا يسائلوننا على هذا النحو بالاستعداد للدّفاع عن الميناء، وإنّما بعدم التأخّر في تولية الأدبار»[1].

تُشَكِّلُ هذه الصورة مع مثيلاتها مشهدا تخييليا، يحيل على **المفَارَقَة المتنامية**، في وضع البطل لحظة الصدام الوجداني والفكري مع الواقع الجديد في "فاس". «وفي تلك السنة بالذات، وكان الفصل ربيعا على ما أظن، أخذ أبي يحدّثني عن غرناطة ولسوف يفعل ذلك في المستقبل، ويستبقيني ساعات إلى جانبه، من غير أن ينظر إليّ أو يعرف ما إذا كنت أصغي إليه، أو إذا كنت أفهم، أو إذا كنت أعرف الأشخاص والأمكنة، وكان يتربّع في جلسته ويُشرق وجهه ويتموّج صوتُه ويتلاشى تعبه وغضبه، وما هي إلاّ دقائق أو ساعات حتّى يغدو قصّاصا، ولم يكن حينئذ في فاس، ولا على الأخص، داخل هذه الجدران العابقة بالنّتن والعفن، فلقد كان يسافر في ذاكرته ولا يعود، إلاّ على مضض»[2]. بين "الهنا" "فاس"، والهناك "غرناطة"، تغدو المرَاوحَةُ الزمنية والفضائية قاعدة **لتخييل انشطاري**.

تَعتمِدُ "**ليون الإفريقي**" على مستوى البناء الزمني العام، على بنية زمانية تَعاقُبِية، وهي سمات فنّية تؤكّد على انحياز رؤية الكاتب إلى التعدُّدِ والحوارية والتطوُّر، ويعدّ نقيضا فنّيا لبنية المكان الساكن، والأحادية المنغلقة على نفسها، وهكذا نُعَايِنُ على صعيد الزمن أنّ كتابي "غرناطة" و"القاهرة" يغطّي كلّ منهما ستّة أعوام من حياة "الحسن"، ويستوعب كتاب "روما" تسعة أعوام بينما يتّسع "كتاب

---

(1)–أمين معلوف –**ليون الافريقي**– تر: عفيف دمشقية دار الفارابي، لبنان 1997، ص113.

(2)–المصدر نفسه، ص120.

فاس" لـ ثماني عشرة سنة، من حياة تعجّ بالمتناقضات والمغامرات. وكما قسّم الكاتب عمله إلى أربعة كتب، قسّم كلّ كتاب إلى أعوام، وكلّ عام يحملُ شارة حدث أساسي يُسمّى به مثل: عام سلمى الحرّة، أو عام السقوط أو عام الرحيل، أو عام النوادب وهكذا.

«والكاتب –هنا– يستغلُّ التقويم الشعبي في تسجيل **التاريخ**، باعتماد الأحداث والوقائع الكبرى التي لا يمكن أن تُنسى، والتي تظلّ تحتفظ بها الذاكرة، ويُحيل إليها كلّما أريد تذكر ما جرى في سنة ما من السنوات (...) بتتابع هذه الأعوام وتسلسلها، يتشكّل كتاب كامل له حدوده وخصائصه ومواصفاته التي تجعله يختلف عن غيره من الكتب، وما تضمنه من أعوام وأحداث (...) وكأنيّ بالكاتب وهو يُقسِّم كلّ كتاب إلى أعوام يؤمئ إلى أنّ الكتاب يشكّل حقبة من عمر الشخصية تختلف عن سابقتها أو لاحقتها»[1].

أخذ كتاب "فاس في رواية" **ليون الإفريقي**" المساحة الأكبر، سواء على مستوى الأعوام أو الأحداث أو الصفحات، ولا غرابة في ذلك فالحسن الوزّان يعيش طفولته والمرحلة الأولى من شبابه في فاس. يهتّم الراوي برصد الحياة الاجتماعية للفاسيين بمختلف **مَشاربِهم** و**دياناتهم**، إنها الفترة المهمّة من حياة "الحسن"، التي تبلورت فيها شَخصيتُه وتجلّى فيها حضوره الفكري، «فاس مدينة العلم التي يبدو أنّها بنيت حول المدارس، كما تبنى بعض القرى حول عين ماء أو ضريح وليّ، وحين ينتهي الأمر بالإنسان بعد بضع سنوات من المثابرة على الاستظهار، وحفظ كلّ سورة من سور القرآن، وكلّ آية من آياته عن ظهر قلب وحين يُعلنه معلم المدرسة جديرا بختمه، ينتقل دفعة واحدة من عهد الطفولة إلى حياة الرجال، ومن جهل الناس به إلى الشهرة، وذاك هو أوان البدء بالعمل عند بعضهم، والالتحاق عند بعضهم الآخر بالمدرسة العليا، مركز المعرفة والاعتداد، ويُشعر الاحتفال الدّيني المقام بهذه المناسبة الفتى الفاسي؛ بأنّه قد دخل عالم النافذين»[2].

هكذا دخل "الحسن الغرناطي" عالم النافذين، وتَفتَّقَتْ مواهبُه، لتصبح فاس مادّة للحكي المحوريّ في الرواية، بناء على الأحداث والوقائع التي عاشها "**الحسن الوزّان**"، والمتّصلة في مجملها بالعلاقات

[1]–د. سعيد يقطين –**الرواية والتراث السردي(من أجل وعي جديد بالتراث)**. – رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ط1، 2006 ص118.

[2]–أمين معلوف –**ليون الافريقي**– تر: عفيف دمشقية دار الفارابي، لبنان 1997، ص175-176.

العائلية. لم يكن الراوي- الشخص_ أقرب من أبيه وأمّه وأخته "مريم"، ممّا كان عليه في "**فاس**". فمن عام الفنادق والعرافين والنوادب والحمّام، مرورا بعام الخدعة والقشّة المعقودة والوصية وصولا إلى عام المارستان، العروس الثروة، العاصفة، ينفتح كلّ فصل على عشرات المواقف **والأفكار والتأمُّلات** عن حياة السارد والمدينة والأهل، خصوصا ما اتّصل بأخته "مريم" و"خاله" وصديقه "هارون".

لا بدّ من الوقُوف عند قضيةٍ مُهمّة في الرواية، شكّلت مَلمحًا بارزا في النص، وهي قضية العنف واستبعاد الآخر في المنفى؛ يبدو أنّ أمين معلوف قد استرسل في تقصّي الآلام التي لحقت بالنازحين الغرناطيين المهجّرين من وطنهم قسرا، في كتاب "فاس" وليس كتاب غرناطة.

فمعاناة العربي المسلم **المطرود** من بلاده الأندلس بلا رحمة؛ تبدأ -في نظر الروائي- في مدينة فاس المغربية، حيث تَشِيعُ روح الغدر والخيانة والمساومات، فلا غرابة أن يخضع فضاءُ الرواية في كتاب "فاس" إلى النفي والاغتراب، «عندما حاذانا المارّة الذين أرسلتهم إلينا العناية الإلهية، أدركنا أنهم كانوا مفرزة من الجنود، وأسرع محمد يحكي لهم بالتفصيل العملية التي ذهبنا ضحيتها، وقد شرح قائدهم والابتسامة لا تفارق شفتيه أنّ مهمّته ومهمّة رجاله هي بالضبط، القيام بدورية على هذا الطريق المليء باللصوص، منذ بدأ الأندلسيون يَصِلون في مراكب غاصّة إلى مليلة، وأضاف بكلّ بساطة أنّه جرت العادة بأن يُذبح المسافرون، فيعود المكاري فيستعيد دوابّه وينال النصيب المقرّر له من الغنيمة، وبحسب الضابط فإنّ كثيرا من الغرناطيين القادمين إلى فاس أو تلمسان، قد لقوا مثل هذا المصير المشؤوم، وعلى العكس من ذلك، فإنّ النازحين الذين اختاروا تونس وتطوان أوسلا أو متيجة الجزائر لم يكونوا يتعرّضون للإزعاج»[1].

هذا المشهد السردي وغيره، عبر تضاعيف الرواية، أتاح للروائي **أمين معلوف** الحديث عن محنة **التهجير**، والنفي التي يتعرّض إليها الأفراد من أوطانهم؛ «إنّها مسألة التعبير عن المنفى بلغة المنفى نفسها، حيث يغدو النّص تعبيرا عن حالة النفي الداخلية التي يحياها الكاتب، وتمزّقه بين عالمين متناقضين»[2].

---

[1]-أمين معلوف -**ليون الافريقي**- تر: عفيف دمشقية دار الفارابي، لبنان 1997، ص115-116.

[2]-د. خليل الشيخ -**السيرة والمتخيل، قراءة في نماذج عربية معاصرة**- دار أزمنة للنشر الأردن، ط1، 2005، ص25.

لقد تحوّلت علاقة الذات بالمكان؛ ومن خلال الفضاء الجديد "فاس" تجليّ الفرق بين مرحلتين في حياة السارد، شهدت في الثانية منها شخصية "الحسن بن محمد الوزّان" **تحوُّلات** بارزة على الصعيد الاجتماعي والفكري. يهتّم الوافد الغرناطي في **"فاس"** بتفاصيل المدينة، وعادات أهلها وتقاليدهم في حال الفرح والحزن، في جدّهم وهزلهم، كما يقف عند المؤسسات والجماعات ليُقدّمها لنا من منظور موضوعي.

خرج "الحسن" من فاس مرات عدّة، يحمله الفضول **لفهم البيئة الجديدة** وكلّ ما يحيط بها، مرّة مع والده في طريق مكناس، ومرّة بصُحبَةِ خاله في اتّجاه تومبوكتو التي قال عنها: «الاحتفالات في تومبكتو محدّدة بدقّة وشديدة الأبّهة، فعندما يحصل سفير على مقابلة مع صاحب المدينة يكون عليه أن يجثو أمامه، وأن يلامس وجهه الأرض وأن يحفن حفنة من التراب يعفّر بها رأسه وكتفيه، وعلى رعايا هذا الأمير أن يفعلوا مثل ذلك، ولكن في المرّة الأولى التي يخاطبونه فيها (...) وغالبا ما ترى أهل المدينة أغنياء، ولا سيما التّجار، وهُم كُثُر في تومبكتو ويحيطهم الأمير بالرعاية، حتّى عندما لا يكونون من أهل البلاد»[1].

إنّ فعل **الخروج** في رواية "ليون الإفريقي" يومئ بتجاوز الثبات المكاني والحضاري، فالعُبور الثقافي بين الجغرافيات، هو دَلالةُ الأفُق الإنسانيّ المتحرّر من خاصية **الانتماء**، وما يستتبعه من نوازع الهيمنة، إنّها رؤية مُتأثِّرة بالامتدادات الإنسانوية، تؤكد- من وجهة نظر أمين معلوف- أنّ الأصل في **الهُويّة** هو الإنسان، وإنّ الانتماء لا يرتبط بالأرض، وإنّ الوطن لا تُسَيّجُه الحدود، ولا اللغات ولا الديانات، ولعلّ معلوف من خلال هذه الرؤية، يبحث عن صناعة معنى جديد للوطن، يقول الحسن بن محمد: «لم أكن الأرض ولا البحر، ولا السماء، ولا نهاية الرحلة»[2].

شبّ "الحسن بن محمد" على الانخراط في عوالم **متعدّدة ومُتنوّعة**؛ يَرصُدُ تفاصيلها ويُحدّدُ خُصُوصِيتها، فلقد سجّل عبر مجاهيل الصحاري وغابات إفريقيا؛ تفاصيل العادات والتقاليد والثروات، مُصَنِّفا المعلومات فيما بعد في كتاب "**وصف افريقيا**"، الكتاب الذي كان تاريخيا- وفق ما ذكره

[1]- د. خليل الشيخ -**السيرة والمتخيل، قراءة في نماذج عربية معاصرة**- دار أزمنة للنشر الأردن، ط1، 2005، ص215-216.
[2]-أمين معلوف -**ليون الافريقي**- تر: عفيف دمشقية دار الفارابي، لبنان 1997، ص361.

المؤرخون والدارسون– بوابة الغرب لإفريقيا، ولقد أشارت الرواية إلى أهمّية هذا الكتاب، بإلحاح "عبّاد" على "حسن" لكتابته: «ولكي يطلب عبّاد الصفح عن كونه مرّة جديدة نذير شؤم، فقد أحضر لي من تونس صندوقا صغيرا يحتوي على الأوراق الكبيرة الحجم؛ التي كنت قد دَوّنتُ فيها ملاحظاتي عن أسفاري، والتي سوف أتمكّن بها من كتابة العمل الذي كثيرا ما طُولبتُ به منذ وصولي إلى رومة: وصف لإفريقية، وما فيها من أشياء مهمّة»[1].

يُفتح كتابُ "القاهرة" وهي مُتشحِّبة بمرض الطاعون؛ الذي اكتسحها وحصد معه الآلاف، ليعيش فيها "الحسن الوزّان" أحداثا ومغامرات تُجانِب الخيال، ولقد تقصّد الروائي أن يجعل أكثر الأحداث في القاهرة محض الصُدفة. رَسَمَ أمين معلوف شخصية أسهمت الظروف والسياقات المختلفة في بلورة ملامحها، وقُدرتِها على التأقلُم والمواجهة.

يُواصِلُ فعلُ الخُروج حضوره القويّ في مساحات الرواية، من كتاب إلى آخر و من عام إلى آخر؛ «فالخروج من المكان– إذن– **انزياح** نفسي وتخييلي، وإعادة تشكيل لأواصر **الانتماء** إلى العالم الانساني، وليس مجرّد مغادرة حسّية لمحطّة بعينها، ففقدان المكان الأصلي والتغرُّب عنه؛ نهايةٌ لفكرة التماهي مع الأصل، وبداية لتجاوز حدود الجغرافيا واللغة والدين والطبقة والوطن»[2].

إنّ رواية معلوف تتصوّر العالم والبشر والتاريخ **كِياناَتٍ متحوّلة**، مُتغيّرة وفي حال تَبدُّل دائم، كما لا يعرف التاريخ الاستقرار، ولا تَصِلُ **الهُويّاتُ** إلى حال من الثّبات، «لقد كانت بالقاهرة عندما وصلت إليها يا بُني، قد أصبحت منذ قرون عاصمة مهيبة لإمبراطورية، ومقرا للخلافة، ولم تكُن عندما غادرتها سوى قصبة لإقليم، ولا ريب في أنّها لن تستعيد قطّ مجدها الغابر، ولقد شاء الله أن أكون شاهدا على هذا الانحطاط، كما على المحن التي سبقته، فقد كنت لا أزال مُبحرًا فوق النيل أحلُمُ بالمغامرات والغزوات السعيدة، عندما لاحت نذر الشرّ. غير أنّني لم أكُن قد تعلّمت بعد احترامها، ولا فكّ رموز بلاغتها»[3].

[1]–أمين معلوف –**ليون الافريقي**– تر: عفيف دمشقية دار الفارابي، لبنان 1997، ص415.

[2]– شرف الدين مجدولين –**الفتنة والآخر، أنساق الغيرية في السرد العربي**– دار الأمان، الرباط، ط1، 1433هـ، 2012م.

[3]– أمين معلوف –**ليون الافريقي**- (سبق ذكره) 1997، ص283.

بؤرة السرد في الكتاب الرابع هزيمة القاهرة، ودخول العثمانيين إليها؛ وذلك ما يمكن الوقوف عليه من خلال عام "السلطان التركي المعظّم" (5 شباط، فبراير 1516/ 23 كانون الثاني- يناير 1517)، وعام "طومان باي" (24 كانون الثاني يناير 1517/ 12 كانون الثاني يناير 1518)، يحيل العنوان في العامين إلى شخصيتين فاعلتين تاريخيا ونصّيا.

يزورُ "**حسن محمد الوزان**" القاهرة، وقت خوضها الحرب ضدّ العثمانيين ويشهد هزيمتها، ليسّجل فصلا آخر من فصول الهزيمة العربية والاسلامية. المفارقة الغريبة في مشاهد الهزائم، أنّها تكون بسبب الخيانة والتواطؤ ضدّ الأوطان من الداخل، فالآخر الداخلي أو الجواني- على حدّ تعبير لبيب الطاهر- أكثر تربّصا من الآخر الخارجي.

يكشف الكاتب من داخل الإطار الروائي، عن فضاء **الصراع الحادّ** بين أفراد **الوطن** الواحد، وما يكتنفه من تمزّق وتفرّق، و لعلّ أبرز المضامين وأعمقها في الرواية، ظاهرة العنف التي تُشكِّلُ بعدا جوهريا في انقلاب حياة الناس من الأمن إلى الشقاء.

إنّ تمكُّنَ معلوف في التاريخ؛ مَكَّنهُ من السيطرة على وقائع الرواية، بحيث ترى النّص يحتوي التاريخ والتخييل جنبا إلى جنب في انسجام تام، لخدمة البناء والتشكّل العام للنص. يُواصِل "حسن بن محمد الوزّان" سرد حكاية **القاهرة وهزيمتها**، والمشهد المؤلم لما لَحِقَهَا من خراب ودمار، ولحظة دخول السلطان المعظّم إليها، «دخل مولانا السلطان المعظّم القاهرة في اليوم الأخير من العام دخول الفاتحين، يتقدّمُه المنادون، واعدين أهل المدينة بالأمان والاطمئنان، داعين إياهم للعودة من غد إلى أعمالهم، وكان اليوم يوم جمعة، وكان الخليفة الذي أُسِرَ في بلاد الشام وأعيد في حاشية الفاتح، هو الذي أُمر بأن يخطُب في جميع مساجد العاصمة باسم "السلطان ابن السلطان مالك البرّين والبحرين، وكاسر الجيش وسلطان العراقيين وخادم الحرمين الشريفين الملك المظفّر سليم شاه»[1].

يستعرضُ الكاتب من خلال شخصية "سليم الأوّل" طيفا من أطياف **الآخرية**، وفضاء **غيريا** بامتياز، إذ تُمثِّل هذه الشخصية الآخر المغتُصِب، والآخر الغيري في إطاره الداخلي، والآخر المعادي لكلّ من يحاول صدّ طموحه السُلطويّ؛ إنّه الآخر العثماني الحاضر في التاريخ العربي الإسلامي وفي

---

(1)-أمين معلوف –**ليون الافريقي**- تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي، لبنان، 1997، ص339.

الذاكرة الجمعية، «وجدت نفسي في ذلك العام، أنا الذي يجُول العالم لتجنيب بايزيد انتقام العثمانيين، مع امرأة وطفل في قلب القسطنطينية بالذات، وفي موقف من المواقف التي لا يمكن قطّ أن تصدّق: مُنحنيا على يدِ سليم الرهيب وهو ينعم عليّ بهزّة رأس مطمئنة، ويُقال إنّ الفريسة كثيرا ما تجذبها المخالب التي تتهيّأ لتمزيقها»[1]. منذ البداية ترتسم المسافة **اللاشعورية** التي خطّها السارد بين "أنا" سليم السلطان المعَظَّم وغيره من الأنوات، إنّها علاقة **المركز بالهامش،** التي تتنامى عبرها صورة الذات القائمة في شخصية السلطان سليم ، لتُمثِّل صورة للاتّجاه الأحادي والقمعي.

إنّ توْقَ السلطان لم يكن الهدف منه تحقيق حكم إسلامي مُمتدّ عبر الآفاق فحسب، إنما إخضاع ما عداه لسلطانه، و**انتزاع** ولائهم، حتى وإن **انحرفت** سُبُل ذلك، عن القيم والمعايير الإنسانية. فحقائقُ الأشياء في عرف السلطان المعظم **ذي الهُويّة القاتلة**- على حدّ تعبير أمين معلوف- تدلّ عليها أضدادها، فالحياة عنده تعني الموت، والاستقرار يعني فقد غيره للأمن والطمأنينة، والحرّية تعني غياب الحريات والعدالة والمساواة، يقول الراوي في وصف نزوات السلطان العثماني: «لا يرضى السلطان سليم أ ن يستقبل سفيرا لا يكون شاعرا، يقول فيه أبيات المديح والشكر».[2]

وبزحفه الدامي على القاهرة، « كان السلطان العثماني، وقد أصبح مالك القاهرة، يطوف فيها كأنّه يريد أن يطمس بطيفه الذي لا يمّحي كلّ مكان مُقدّس، وكل حيّ وكل باب، وكلّ نظرة مذعورة (...) في حين كانت تتواصلُ المذابح وعمليات السّلب والنّهب، وعلى بضع خطوات من الموكب السلطاني في بعض الأحيان».[3]إنّ هذه **الرؤية المفْزِعَة للذات،** شكّلت التكوين النفسي والوُجداني لشخصية السلطان سليم المعظّم، فالقتل والدّمار والجنون العثماني يحتلُّ المشهد في كتاب القاهرة، عام السلطان التركي المعظم.

---

[1]-أمين معلوف –**ليون الإفريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص324.

[2]-المصدر نفسه ، ص 326.

[3]– المصدر نفسه، ص340.

إنّ رسم شخصية السلطان" سليم المعظم" بالشكل الذي رُسِمَتْ فيه، يُشكّل اتّهاما ضمنيا للدولة العثمانية في مرحلتها التَوسُّعِية، بسقُوطها في تناقضات مُريعة، وافتقاد **هُويّتِها** الإنسانية بارتكابها أبشعَ أشكالِ الإبادة الجماعية في حَقِّ طوائف عرقية بعَينِها.

لقد بلغت **مرَكزيَةُ** الحالة النّفعية لدى السلطان سليم، أنّهُ أَدرجَ الجميع على قائمة الآخرين، حتى المقَرّبين إليه من أسرته التي أباد أكثرها؛ عندما استشعر وُقوفهم عائقا أمام تحقيق نزواته السُلطَوِية، « لم يكن قلب السلطان العثماني الجديد يعرف الرّحمة، فقد جعل أعوانه يخنقون أشقّاءه ويُبِيدُون عائلاتهم».[1]

لا شكّ أنّ ما رَسمهُ الراوي عبر كتاب القاهرة عن شخصية السلطان المعظّم، يكشف عن جانبٍ من الوعي النقدي؛ تجليّ بتركيزه على الملامح الداخلية لشخصية "سليم" ورصد ما يَعترُوها من تَصَدُّعٍ نفسيّ وروحيّ وشرخ أخلاقي، ويكفينا من مواقف السلطان العثماني الدالة على ذلك، ما نقله الراوي في عام طومان باي عنه حيث قال: «وفي اليوم الرابع من ذلك العام، كان السلطان سليم في ضاحية بولاق حيث نصب عسكره أكبر مُخيمَاته، وكان قد شهد إعدام بعض الضباط، ثم أمر بأن يُلقى بمئات الجُثث التي فُصِلت رؤوسها، وكانت تزحم المعسكر في النيل على الفور، ثم انتقل إلى الحمام لِيتطَهَّر قبل الذهاب لصلاة المغرب في مسجد قريب في الميناء»[2].

إنّ هذه القسوةَ هَدفُها المحافظة على الذات، **فالفَردِيةُ** هي الأساس هنا؛ لا وجود للآخر إلاّ إذا كان **مُماثِلاً** للذَاتِ أو مُساوياً لها. تَشُقُّ المَمارَسَةُ الدّينية بهذا الشّكل طريقا إلى التعصّب، لتَخلُقَ **آخرا داخليا**، وتفقد صفتها الإيجابية؛ «التديُّن هو أن يعيش المرء حياتا خِصبةً ثريةً تنعكس خيرا على الجميع».[3]يتضاعفُ في رواية "ليون الإفريقي" عبر كتاب القاهرة، الشعور بتهديد الآخر، وشِدَّةِ اختلافه عن الذات، التي تسعى إلى تغييبه و**طَمسِ هُويّته** ووُجُودِه.

---

[1]–أمين معلوف –**ليون الإفريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص301.

[2]–المصدر نفسه، ص341.

[3]–د. جان نعوم طنوس –**صورة الغرب في الأدب العربي المعاصر**– دار المنهل اللبناني، ط1، 2009، ص20.

تتكاثفُ الأحداثُ ويحتدم الصراع بين سليم السلطان العثماني المعظم و"**طومان باي**" السلطان المملوكي الجركسي، ليُفضِي إلى إلغاء أحدهما الآخر، لقد كان كلاهما يَتُوقُ إلى الغَلبةِ والتفوُّقِ خِشْيَةَ أن يُهْزَم، لقد تفطّن كلاهما إلى وجود ما يتحدّى هُويّتهُما، ممّا أدّى إلى صراعٍ دامِي أتى على الأخضر واليابس.« إنّ التّناص مع حكاية تاريخية وأسطورية أو ملحمية أو عجائبية، يُعدُّ وسيلةً لإيصال ما تعجز عنه الكتابة الواضحة، أقصد تلك الكتابة التي يمكن القبض على دلالتها بسهولة؛ في هذه الحالة تتحوّل الشخصية التاريخية المستلهمة في النص، إلى رموز كُليّة لنماذج بشرية، فالكاتب بهذا التوظيف يجعل الشخصية التاريخية تتعاصر من خلال ما تُمثِّله من إسقاطات الواقع حاضرا» [1].

ومن هنا نَخلصُ إلى أنّ شخصية "سليم" و "طومان باي" نَافذتَانِ يُمكِنُ التَطلُّع من خلالهما على مساحات واسعة من الواقع العربي، في صوره المعتمة. لقد «اتّكأَ الراوي على طريقة التناص (...) ليرمز (...) إلى ما حدث ماضيا من ظلمٍ وتعسفٍ للأفراد، ينسحب على حاضر المجتمع المدني لتنظيماته وقوانينه (...) وأنّه فعلا نبوءة بما يحدث حاضرا من خراب »[2].

في إطار الموازنة بين صورتين **متناقضتين**، اعتمد أمين معلوف في رواية "ليون الإفريقي" الثنائية المقارنة، لرسم ملامح الثنائية المفَارقَة والمغَايِرة (سليم العثماني، وطومان باي الجركسي)؛ إنّها مفارقة واضحة بين نمطين إنسانيين مُتباعدين. الصُورة الأولى تَمَثَّلَت في شخصيةٍ لَوّثَتْ بأفاعيلها **هُويّةَ الأمكنة والأفراد**، أمّا الصورة الثانية، فتمثّلَت في الآخر الإنسان من خلال شخصية طومان باي، «الرجل الثاني في السلطنة وأكثر قادة مصر شَعبيةً(...) كان رجلا في الأربعين من عمره، طويلا أنيقا أبيض البشرة، طويل الشاربين على الطريقة الجركسية، قصير اللّحية مقصوصها بعناية.».[3]

إنّ الآخر في كتاب القاهرة، لم يُمنح مساحةً كافيةً لإثباتِ وُجُوده وإبراز **هُويّتِه**، إنّه المقمُوعُ المغتَصَب، تجلّى في صورة شَوْهَاءَ من عام العصاة، إلى عام السلطان سليم المعظم، وصولا إلى عام " طومان باي". لقد كانت الهيمنةُ الواضحةُ للهُويّة الأُحَادية، من خلال الحضور العثماني الطاغي على

---

[1]–د. أميرة علي الزهراني –**الذات في مواجهة العالم، تجليات الاغتراب في القصّة القصيرة في الجزيرة العربية**– المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2007، ص121.

[2]– المرجع نفسه، ص123.

[3]– أمين معلوف –**ليون الإفريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي، لبنان، ط 1، 1997، ص 334.

غيره من **الهُويّات**، في إطار علاقة محكومة بالتّصادُم والمواجهة العنيفة والدامية؛ «ولنا أن نَتصَوّر الطريقة التي قد يحمل بها البشر على ارتكاب أسوء الفضائع ، فإذا ما شعر هؤلاء أن الآخرين يُمثّلُون خطرا على إثنيتهم وديانتهم أو قوميتهم، فكلّ ما بمقدورهم القيام به لتبديد الخطر، سوف يتراءى لهم مشروعا، حتّى لم اقترفوا المجازر، فَهُمْ على يَقينٍ على أنّها تدبيرٌ ضروريٌّ لحماية أهلهم، و بما أنّ كلّ من يَدُورُون في فَلكِهم يُشاطِرونَهُم هذا الشعور، لا يَشعُر القَتَلةُ في أغلب الأحيان بتأنيب الضمير على أفعالهم، ويُعجبون لمن يَنعتُهُم بالمجُرِمين (...) لا يتعلّقُ الأمرُ بحالاتٍ معزولةٍ، فالعالم يَعجُّ بالجماعات الجريحة، التي تتعرَّضُ حتّى اليوم للاضطهاد، أو تحتفظُ بذكرى عَذاباَتِها القديمة».[1]

تَقومُ **إشكاليةُ الهُويّةِ** في هذه المساحة من صفحات رواية ليون الإفريقي؛ على رؤية فلسفية قِوامُها الصِّراع؛ الذّي يتبدّى قويًا بين الرغبةِ في امتلاكِ الفضاءِ والتَّحَكُّمِ به و رَدّ الفعل المقاوم، هذه المتقَابِلة الجَدليةِ تُؤطّر النّسقَ السردي في كتاب القاهرة، وتُبينُ العلاقة التنافرية بين "الأنا" و"الآخر".

إنّ "سليم السلطان" المعَظّم رمزٌ إلى الآخر العثماني، الذّي يُمثّل عَالماً **مُفارقاً** "لطومان باي" الآخر الجركسي. يَحْتَفِي السلطان "سليم" بالموت ويَدعُو إلى اجْتِثَاثِ الحياة، التّي عبّر عنها في أبْشَعِ صُورها، وأَقسَى الأشكال؛ فلقد كان الجراكسة أوّل ضحاياه في القاهرة، « سواء كانوا مماليك أو من نسل المماليك، كانوا يُطارَدُون بلا هَوادَة، وعندما يُقبضُ على أحد الأعيان من العهد القديم، كان يرْكَبُ على حمار ووجْهُهُ في مُؤخّرتِه وعلى رأسه عمامة زرقاء، وحول عنقه عدد من جلاجل، وكان يُطافُ به بهذا الزّي في الشوارع قبل أن يُفصَلَ رَأسُه، ثم يُعلّقُ الرّأسُ على عصا طويلة، في حين يُرمَى بالجسدِ إلى الكلاب، وكانت مئات العِصيّ الطويلةِ قد زُرعَتْ في أرض كلّ مُخيَّم من المخَيمَاتِ العثمانية على هذا النحو، الواحدة بجانب الأخرى مُؤلّفَةً غابة جَنائِزيةٍ، كان سليم يُحِبُّ الطَوافَ فيها».[2]

يُعلِمُنَا الراوي في عام "طومان باي"، عن سعي السلطان المملوكي ذي الانتماء الجركسي، إلى إثبات هُويّتِه والدّفاع المستَمِيتِ عن حَقِّ ذَويهِ في الوجود؛ «في الشوارع كان القتال لا يزال ضاريا، وكان العثمانيون يحاولون وقد اسْتَرَدّوا السيادةَ على معظم الضواحي أن يسيروا نحو القلب(...) لم

---

[1]-أمين معلوف –**ليون الافريقي**- تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي، لبنان، 1997، ص49.

[2]-المصدر نفسه ، ص340.

يكن من رَيبٍ في نتيجة المعركة، فلقد أخذ العَسكَرُ والمسَلّحُون من الفرق الشعبية يَفِرّونَ شيئًا فشيئًا بمعسكر طومان باي، بينما ظلّ السلطان المملوكي يُقَاتِلُ نهارا بِطُولِهِ على رأس حَفْنَةٍ من المخلصين(...) ومع ذلك فإنّ الرَجُلَ ظَلّ لا يستسلم أبدا، وكان يَتَهيّأُ لكتابة أعظم الصفحات بطولة في تاريخ القاهرة».[1]

لا نحتاجُ إلى عناءٍ كبيرٍ، لإدراك أنّ **صُورة الذات** التي تُقدِّمُهَا الراوية من خلال شخصية "طومان باي"، عَيّنَةٌ عن الأقليّات **العِرقِية**، التي تعيشُ في فضاء القَلَقِ والاصطفاءِ الاختزالي، لانصهار الاستقرار والطُمأنينة، ولعل الفِكرةَ التي يَصبُو إليه الكاتب هي؛ أنّ سُلُوكَ الاقصاء والتَعصُّبِ هَدفُهُ السَّعيُ إلى إلغَاءِ الآخر،« ذلك أنّ نَظرَتَنَا هي التّي غالبا ما تَسْجِنُ الآخرين داخل انتماءاتهم الضّيقة، ونَظرتُنا كذلك هي التّي تُحرّرُهم» [2]. إنّ ما نَفتَقِرُ إليه الذاتُ؛ هو الرؤيةُ الموضوعية إلى الآخر، هذه الذَاتُ التي أَضْحَت تَتجَاذبُهَا حالةٌ من الصّراع، بين التّصَوُّراتِ الذهنيةِ الراسخةِ، وما يُقَدِّمُهُ الآخر من بُنى فكرية وثقافية، «فكيف يُمكننا تحديدُ **الهُويّة**، دون السقوط في عملية استبعاد الآخر والغير؟ يبدو أنّ الواحدية التي تَقطُنُ كِيانَ الهُويّة هي التّي تفرض هذا الاستبعاد، وهي التيّ تُحَوِّلُ الآخر إلى عَدُوٍّ يجبُ القضاءُ عليه، ذلك ما دعا بعضهم إلى تَعْوِيض تَصوُّر الهُويّة، بمفهوم جمعي يُؤَكّد على التنَوُّع والتعدُّدِ ويقضي على الواحدية».[3]

يُواصِلُ الراوي عبر التَدَاعِي التاريخي، إظهارَ العنف الدّموي؛ الذي تتَعَرَّضُ له الأَقَلِّياتُ العِرقِيَةُ في ظلِّ سياساتِ التطرُّفِ والتَعَصُّبِ؛ فلقد خَلَّفَ **صِراعُ الوُجودِ** في فضاء القاهرة المزِيدَ من الدَّمَارِ، «فقد انتشر جنود السلطان العثماني في الشوارع حاملين أمرا بقتلِ كُلّ من يَتنَفّس، ولم يكن في وُسْعِ أحَدٍ مُغادرَةَ المدينة الملعونة، لأنّ جميع الطُرُقِ كانت مَقطُوعةً، ولا كان في وسع أحَدٍ أن يجدَ ملاذا لأنّ المقابر نَفسُها والجوامِعُ تَحوّلَتْ إلى ساحاتِ قتالٍ، وقد أُرْغِمَ النَّاسُ على الاختباء في منازلهم ريثما يهدأ الإعصار. وسقط في ذلك اليوم من الفجر إلى الهزيع الأخير من الليل أكثر من ثمانية

[1]-أمين معلوف -**ليون الإفريقي**- تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص343.

[2]-المصدر نفسه ، ص36.

[3]-عبد الوهاب المسيري -فتحي التريكي- **الحداثة وما بعد الحداثة**- دار الفكر دمشق، ط1، 2003، ص199.

آلاف قتيل، وكانت الشوارع ملآى بِجُثَثِ الرّجال والنّساء والأطفال والخيول والحمير مختلطة في موكبٍ دَمَويٍّ لا نهاية له» [1].

ينتهي عام "طومان باي" بهزيمة السلطان المملوكي الجركسي، أمام الزّحف الدامي للجيش العثماني، وبهذا يَعدُو كتاب القاهرة في صَفحاتِهِ الأخيرةِ؛ تَكْرِيسًا سَرْدِيًا **للتَّمَزُّقِ** الإثنيّ والمذهبّي فادح الأثر، «تَذْكُر الأهرام كم من رجل ماتوا في سبيل بنائها وكان في وسعهم العيش سنين أطول، يفلحون الأرض ويأكلون وينجبون الأولاد (...) ولقد بنوا وفقا لرغبة فرعون نصبا سوف يُخَلِّدُ طيفَهُ إلى الأبد، ذكرى عملهم وآلامهم وأشرف تَطلُّعَاتِهِم ولم يفعل طومان باي غير ذلك، ألاَ تُساوي أربعة أيّامٍ من البَسَالةِ والكرامة والتَّحدِّي أكثرَ من أربعة قُرونٍ من الخضوع والاستسلام والدناءة، يقد قَدَّمَ طومان باي للقاهرة وشعبها أجملَ هديّةٍ مُمكِنةٍ: نَارٌ مُقَدّسَةٌ سوف تُنيرُ الليل الطويل الذي بدأ وتُدفِّئه». [2]

إنّ الروايات التي تَسرُدُ أحداث الحُروبِ هي «في نهاية المطاف روايةُ **الأمْكِنَةِ** بقدر ماهي روايات الشخصيات، وفي التحوّلات التي تنال هذه الأمكنة صُورةٌ حَيَّةٌ، ليس فقط عن الواقع المرجعي الذي تُحِيلُ الرواية الواقعية عليه، أو العالم التخيلي الذي تحاول الإيحاء بِوَاقِعِيَته أو حقيقتِهِ وإنَّما أيضا ورُبّما قَبلَهُ، صورة حَيّة عن أوضاع هذه الشخصيات وأحوالها عن صراعاتها وهواجسها». [3] وبهذا نُدرك العلاقة المتميّزة بين الذات والمكان في رواية "ليون الإفريقي."

ليس من العسير أن نُدرك عبر السرد الروائي في "كتاب القاهرة،" غياب البُعدِ الإنساني عن الوجود، واختزال الأفراد في صراعات وحروب يخوضونها، إنّها «علامة اللاإنسانية والعدمية، حيث تنتفي العناصر الأكثر حيويةً عناصرَ **التواصُلِ** والتعبيرِ، ويجتاَحُ الهامشيُّ والنافلُ الأساسيّ والضـروريّ في عملية أشْبَه ما تكون بالتَّمْويهِ والإلغاءِ، ليس لحقيقة الشخصيات الفعلية فقط، بل لحقيقة وُجُودهم الإنساني قبل أيّ شيء آخر» [4].

[1]- أمين معلوف –**ليون الإفريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي، لبنان، ط 1، 1997، ص 344.

[2]–المصدر نفسه ، ص345.

[3]– سامي سويدان –**فضاءات السرد ومدارات التخييل**– دار الآداب، بيروت، ط1، 2006، ص27.

[4]–المرجع نفسه، ص51.

تَتفاعلُ "**ليون الإفريقي**" مع الخطاب التاريخي؛ الذي رصد فترة الهزيمة وسقوط القاهرة، فَحَدَث الهزيمة هُنَا مؤشّرٌ زمنّي، ارتبط بظاهرة **التحوُّل** الحَاصِلِ في حياة الراوي؛ الذي لا تتجلىّ صُورتُه رغم التشكُّلاتِ السَّرديةِ المتنوّعةِ في كتاب القاهرة ، إلاّ بعد مُغادرته لها (القاهرة)، «وكأنّه لم يحضر إلى القاهرة، إلّا لهدف سرديٍّ مُحدَّدٍ هو تقديمُ الهزيمةِ، أو تسجيلُها وبانتهاء ذلك، يتحقَّقُ الانتقالُ إلى فضاءٍ آخر».[1]

تَنتظِمُ الوقائعُ في رواية "ليون الإفريقي" انطلاقا من مستويين: المستوى الأوّل: مستوى خاص بالذات، يتناول صيرورة "الأنا" في تَحوُّلاتِها الزمنية والمكانية، أمَّا التَحوُّلُ الزمانيُّ؛ فلقد جَسَّدتهُ الحركةُ الدائبةُ في الرواية، مُوحِيةً بفاعلية الزمن وهَيمَنتِه على الإنسان. أمّا التحوُّلُ المكانيُّ فلقد شكَّلتهُ البنيةُ المكانيةُ المتراوحةُ بين أماكن جاذبة للشخصيات وأخرى طاردة لها.

المستوى الثاني: تاريخي، وما ينبثقُ عنه من مستوى إيديولوجي، ففي كلِّ مستوى من هذه المستويات، آثر أمين معلوف أن يكون حديثه إسقاطا لتحوُّلاتِ العالم العربي، وأبرزُ ما وقع فيه من أحداث، يتفاعلُ فيها الدينيّ مع السياسيّ والاجتماعيّ.

ج–الذات والهوية المتلبسة:

تتقدّمُ إلينا رواية "ليون الأفريقي"، بصفتها نصًّا متمركزا حول ذات الراوي" حسن بن محمد الوزّان"، يُعالج من خلالها أمين معلوف "مسألة الهُويّة وتعدُّدِها، والانتماء اللّانهائي للأوطان. يُبرِزُ معلوف في روايته الانشغال بالارتحال، بحثًا عن فرصٍ لحياة أفضل، وبهذا يتَّسِعُ فضاءُ السرد لحركة الشخصيات، وهي تنطلق من بؤرة مكانية مُعيَّنة، إلى مناطق كثيرة من العالم، فَتعْبُرُ الحدُودَ الجغرافية والهُويّات الدينية والثقافية؛ «إنّه خطاب الرّحالة الذي يأخذ شكلا سير ذاتيا، وهو حيث يزور القاهرة (كتاب القاهرة)، يزورها كالرحالة البُندقي في الزيني بركات، وقت خَوضِهَا الحربَ ضدَّ العثمانيين. إنّه بدوره يحكي لنا عن القاهرة من منظور برانيّ وخارجيّ، صحيح يبدو لنا– أحيانا– بصفته شخصيةً من الشخصيات الفاعلةِ، فهو يلتقي بطومان باي ويحكي له عن لقائه بالسلطان العثماني، وعزم هذا

[1]–سعيد يقطين –**الرواية والتراث السردي**– رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص152.

الأخير على غزو القاهرة، يتزوّجُ أرملةَ أميرٍ سابقٍ، ويجدُ نفسَهُ معنيا بما يجري حوله، وإن جاء بشكل شبه حيادي لكنّه رُغم ذلك، يظلُّ **برانيًا** لأنّ علاقته بالمادّة الحكائية بمختلف مكوّناتها؛ علاقة ذات بموضوع، ذلك أنّه في كلّ موضوع للسرد يكون في الوقت نفسه ذاتا له أيضا، لكنّها الذات التي تظلُّ على مسافةٍ ما بموضُوعِها لأنّها ستتركُهُ بعد زمن، وهذه من مميزات خطاب الرحلة».[1]

لا تنتهي أحداثُ الكتاب الثالث (**كتاب القاهرة**)، حتىّ يبدأ الراوي الشخص رحلةً جديدةً، يعرف معها التغيُّر والتحوُّل، بسبب الانتقال المستَمِرِّ من فضاء إلى آخر، ومن شخصية إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر؛ «وعندما أزفت ساعة الرحيل، وجّهتُ وجهي نحو مكّة، وكان حجّ يفرض نفسهُ على حياتي».[2] على ما يبدُو من خلال القول، أنَّ انتقال الراوي حسن بن محمد الوزان في الفضاء قسريٌّ ، وإذا رصدنا رحلة الراوي الشخص من البداية، أدركنا بغير عناء أنَّها كانت غالبا قسرية مفروضة؛ فالانتقال الأوّل من **غرناطة** إلى فاس جاء نتيجة طرد الأندلسيين من قِبل الإسبان، ورحلة الحسن من فاس إلى السودان كانت بطلب من السلطان، وكذا الانتقال من فاس إلى الحجّ جاء بناءً على أوامر السلطان الذي نفاه، وكان الأمر كذلك في انتقاله إلى القاهرة، ثم خروجه منها بعد إعدام السلطان المملوكي طومان باي، وتدهور أوضاع القاهرة الأمنية.

تبقى **الرحلةُ** عبر تضاعيف الرواية، عنصرا م**حوريا** في مجرى الحكي، تستقي خصوصيتها من **التحوُّلات** والتجارب، التي عاشتها الشخصية المحورية ذات البعد التاريخي، عبر أعصر حُبلىَ بالأحداث التاريخية الكبرى، وفضاءات جغرافية وحضارية مختلفة، «إنّ تمركز السرد والتبئير على ذاتية الراوي- الشخص- لا يعني الانغلاق على الشخصية المحورية، بل العكس من ذلك، نجد بعدا جدليا بين الذات (شخصية الراوي)، والفضاء (المكان الذي تتواجد فيه) »[3]. يلعبُ المكان من خلال "**ليون الإفريقي**"، دورا حيويا في حياة "الحسن بن محمد الوزان ؛" إذ تتفرّعُ منه عدّةُ أَمَاكِنَ جزئية تُشكّل ملمحًا أساسيًا في تكوين شخصيته.

---

(1)-سامي سويدان -**فضاءات السرد ومدارات التخييل**- دار الآداب، بيروت، ط1، 2006 ص151.

(2)-أمين معلوف -**ليون الإفريقي**- تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي، لبنان، ط 1، 1997 ص349.

(3)-سعيد يقطين -**الرواية والتراث السردي**- رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص114-115.

إنّ **الوعي** بالمكان لا يُعطي للرواية **خُصوصية** فحسب، وإنّما يعكسُ من زاويةٍ أخرى مدى وعي الكاتب بالقضية التي يُريد إثارتها. «تنطوي علاقة الإنسان بالمكان على جوانب شتى ومُعقّدة، تجعلُ من معايشته له عملية تتجاوز قدرته الواعية، لتتوغّل في اللاشعور، فهناك أماكنٌ **جاذبةٌ** تساعدُه على الاستقرار، وأماكنٌ **طاردةٌ** تلفظُه، فالإنسان لا يحتاج إلى مساحة فيزيقية جغرافية يعيش فيها، ولكنّهُ يَصبُو إلى رُقعةٍ يضرِبُ فيها بجذوره، وتتأصّلُ فيها **هُويَّتُه**، ومن ثمّ يأخذُ البحثُ عن الكيان والهُويَّة شَكلَ الفعل على المكان، لتحويله إلى مرآة ترى فيها الأنا صورتها»[1].

بين أماكن جاذبة وطاردة، نتَتَبَّعُ عبر السارد" الحسن بن محمد الوزان" فضاءات محصورة داخل عوالم منغلقة؛ تَعجُّ في أغلبها بالخوف والقلق والموت. فلقد أنجزت "ليون الإفريقي" تشخيصًا أدبيًا للتحوُّلات لفضاء غرناطة وفاس والقاهرة، من رحلة **اللااستقرار** والموت المجَانِيّ، إلى مرحلة التناغم **الآني** والهدُوء **النِسبيّ**، «...غير أنّ هذا العيش الهادئ الرتيب، ما كان ليكون عندي سوى واحة وارفة الظّلال بين مرحلتين طويلتين من السفر، وكانت أصوات البُعدِ تُناديني، وكان مكتوبا لي ألاّ أصُمَّ أذُني طويلا عن إغراءاتها» [2].

المكان إذن في الرواية متحوِّلٌ متبدِّلٌ باستمرار، اعتمد الكاتب في تصوير شخوصه على إظهار انعكاسه (المكان) عليها، وتأثيره في تصرُّفاتِها وأفعالها؛ «وهنا يتحوَّلُ المكانُ إلى رمزٍ وقناعٍ يُخفي المباشَرةَ، ويَسمحُ لفكر المبدع أن يتسرَّبَ من خلاله، وقد يكون المكان تقنيةً مستقبليةً، يتجاوزُ بها المبدعُ مكانَهُ وواقعه» [3].

عبر الكُتب الأربع من رواية "ليون الإفريقي" ، يَمتدُّ صوت "حسن بن محمد الوزان" ليضطلع بدور السرد والحكي، فبغيرِ عناءٍ يُمكننا أن ندرك أنَّ أشكالَ حُضورِهِ متعدِّدَة، بين الراوي الغائب/ الشاهد، الذي يكتفي بتصوير الأحداث والشخصيات دون أن يكون عنصرا فيها، وبين الراوي المشارك الذي لا يكتفي بنقل الأحداث فحسب، بل يُشارك في صُنعها ويكون شخصية محورية

---

[1]–أحمد طاهر حسنين –**جماليات المكان**– منشورات عين المقالات، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988، ص63.

[2]– أمين معلوف– **ليون الإفريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي، لبنان، ط1، 1997، ص348.

[3]–أحمد طاهر حسنين –**جماليات المكان**–(سبق ذكره)، 1988 ص23.

فيها. ينتهي كتاب القاهرة بعام "الاختطاف" (13 كانون الثاني يناير 1918- 2 كانون الثاني/يناير 1519)، لتقود التحوُّلاتُ الصادمة "الحسن بن محمد الوزان" إلى عالم مختلف، مُغايرٍ تمامًا لعَوالِمِهِ السّابقة.

إنّ الرحلةَ تقصِدُ **المكانَ** بكلّ **حمُولاته** الاجتماعية والثقافية، والجمالية والأدبية و**الحضارية** و**العرقية**، ورحلة الراوي هذه المرّة إلى شمال حوض البحر المتوسط (روما) تحديدا، التي يدخُلها قسرا، بعد وقوعه في أسر بحّارة صقليين، فمن غرناطة الواقعة شمال البحر المتوسّط إلى فاس الواقعة جنوبه، ومن القاهرة الواقعة جنوب البحر المتوسط، إلى (روما) حاضرة شمال حوض البحر المتوسط، « نلاحظ من خلال هذا التقابل بين الفضاءات صلةً وطيدةً بما تؤول إليه الشخصية المحورية وما تعرِفُه من تحوُّلٍ وتغيُّرٍ، بسبب تعَالُقِها مع الفضاء الذي توجد فيه»[1].

كتاب روما فضاءٌ **للتحوّل** و**التغيُّر** الجذري في حياة الراوي (الشخص)؛ إذ يَذُوقُ البطلُ محنةَ الأسر بعد اختطافه من طرف قراصنة على أرض صقلية في طريق عودته من الحجّ، لتبدأ أغرب رحلاته في كتاب روما، «أ كان بوسعي أن أُخمِّنَ أنّ أغرب رحلاتي كانت قد بدأت على هذا النحو؟»[2]. يُستعبَدُ "الحسن بن محمد الوزان"، فتتشكَّلُ في فضاء "روما" حقبة جديدة من عمره، تختلف عن سابقاتها، إذ يقول: «وهكذا كنت عبداً يا بنيّ، وقد سار العار في دمي. فأنا الذّي وطئت أقدام أجداده أرض أوروبا فاتحين، سوف أُبَاعُ إلى أمير من الأمراء، إلى تاجر ثري من تجُّار بالرمو أو نابولي أو راغوسه، أو – وذاك أشنع – إلى واحد من قشتالية "يجرّعني في كلّ لحظة جميع هوان غرناطة»[3].

لقد شكّل هذا الهاجس خوفا عميقا للراوي (الشخص) فيما يخُصُّ مصيرَهُ، ومن هنا كان المكان الذي حلّ به بشكل قسري، بداية للتفاعل المغايِرِ مع الآخر، وانتقالاً عميقا على مستوى الفكر والشعور والانتماء.

---

[1]- سعيد يقطين- **الرواية والتراث السردي**- رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص116.

[2]- أمين معلوف- **ليون الإفريقي**- تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي، لبنان، ط1، 1997، ص358.

[3]-المصدر نفسه، ص 361.

وبهذا يتمركزُ الحكيُ في الكتاب الأخير من "**ليون الإفريقي**"، في فضاء الآخر المغاير في الفكر والحضارة والعقيدة، ولقد كشف الراوي عن ذلك بقوله: «وكانت الهديّة إلى البابا أنا نفسي، وقد قُدِّمت باحتفال يوم الأحد 14 شباط (فبراير) بمناسبة عيد القدّيس "فالنتينو" (...) كنت أُعاني الأرَقَ في كثير من الأحيان منذ وصولي إلى روما، وانتهى بي الأمرُ إلى تخمين ما كان يجعل الساعات مضنية إلى هذا الحدّ: كان ذلك أشدّ من غياب الحرية، وأشدّ من غياب المرأة، كان غياب المؤذّن. فلم يسبق لي قطّ أن عشت هكذا أسبوعًا تلو الأسبُوع، في مدينة لا يرتفع فيها النداء داعيا إلى الصلاة، محدّداً الزمان مالئا الفضاء، مُطَمْئِنًا النّاس والجدران»[1].

يتبيّنُ من هذه الأحداث؛ أنّ ثمّةَ مسارين يتفاعلان، هما مسار **الأنا** ومسار **الآخر**، ومن هذا التفاعل تتبلوَرُ الرؤية الجديدة للراوي (الشخص)، وبالمعطيات الحضارية المغايرة لحضارته، تزداد شخصيته خصوبة وثراء؛ فقُربُه من البابا "ليونْ العاشرْ" بعدما تبنّاهُ، منحهُ الفرصة لتعلّم ثقافة جديدة ولغات أكثر، كما مكّنه من تعلّم الديّانة المسيحية، الملْفِتُ للنظر في كتاب "روما"، الاستعداد الكبير "لحسن الوزّان " الانخراط في الفضاء الجديد بكلّ حُمُولاتِهِ الثقافية والاجتماعية، والعقائدية، فلا يشتغل "الحسن" بالتعبير عن همومه وأحزانه و**اغترابه** عن وطنه الأصل، متفحّصًا ذاته في ماضيها وحاضر، بل على العكس يعيش الراوي(الشخص) حياتَهُ في فضائه الجديدِ، وليس أدلّ على هذا من قوله: «كان عام أسْرِي إذن بلا مشقّة على جسدي ونافعا جدًّا لعقلي، وأخذتُ أشعرُ يومًا بعد يوم باتّساع معارفي، لا في المواد التي أدرسها فحسب، وإنّما بفضل احتكاكي أيضا بأساتذتي وطلابي، وكان اثنان منهم أَراغُونِييَن، واثنان فرنسيين، واثنان من البندقية وواحدا ألمانيًا من الساكس»[2].

يتوقّفُ **أمين معلوف** عند هذه الحقبة المهمّة من حياة الشخصية البطلة، وإذا كان هذا يُشَكِّلُ لونا من ألوان الحضور المتَعَمَّدِ للآخر، فإنّ مواجهة ليون للآخر (الغربي) في رحلته القسرية إلى روما، تُشكِّلُ تجربةً متناميةً تحتضنها معطيات حضارية مغايرة، كانت سببا مباشرا في توجيه فكر الحسن بن الوزّان "وتغيير منطلقاته بشكل جذريّ.

(1)-سامي سويدان –**فضاءات السرد ومدارات التخييل**– دار الآداب، بيروت، ط1، ص363.

(2)-أمين معلوف– **ليون الإفريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي، لبنان، ط1، 1997، ص 369.

الملاحظ أنّ النموذج الفردي في الرواية ليون الإفريقي، "يتميَّزُ **بِبِنْيَةٍ منفتِّحَةٍ**، بمعنى أنّه لا يَتشكَّلُ كنسقٍ **مغلقٍ** على الذات الفردية لشخصية "الحسن بن محمد الوزّان"، بل ينفتح على فضاء الآخر "روما" بأكملها وشخصياتها البارزة، «عندما قابلت البابا بعد أسبوع كان قد حضّر لي برنامجا حافلا: سوف أُقَسِّمُ وقتي بعد اليوم بين الدراسة والتعليم. فلسوف يُعلِّمني كاهن اللاتينية، وآخر التعليم المسيحي، وثالث الإنجيل واللغة العبرية، وسوف يتولّى كاهن أرميـــني إعطائـي في كلّ صبـاح درسا في اللغة التركية (...) وسأتقاضى عن هذا العمل أجرا، مقداره دوكا ذهبية في الشّهر، ومن غير أن أكون قد عبّرت عن أدنى احتجاج، اعتَرَفَ وليُّ نعمتي ضاحكًا أنّ الأمرَ كان صيغة مُلطَّفَةً عن الأشغال الشاقة، مضيفًا مع ذلك أنّ هذا البرنامج يعبّر عن حماستهِ حِيالي، وشكرته ووعدته ببذل ما في وسعي كيلا أُقصِّر في استحقاق فضله، وكان أن أخذ يستدعيني مُذّاك كلَّ شهرٍ وحيدا أو مع معلّمي للتحقُّقِ من معلوماتي ولا سِيمَا التعليم المسيحي »[1]، يَحمِلُ "الحسن بن محمد الوزّان" شوقًا إلى المعرفة بدون حُدُود، ورغبةً جارفةً إلى العلوم بمنابعها **المتعدّدة**، فلقد اتَّخذَ من فضاء "روما" مساحةً لإثراءِ فِكرِهِ، وتوسيع آفاقه المعرفية؛ فالعلم هو السلاَّحُ الكفيلُ في نظرهِ لتخطّي العَقَبَاتِ.

يعيشُ الراوي (الشخص) تَجْرُبةً مُغايرةً، لأنَّ ذاتهُ تُواجِهُ حضارةً وثقافةً وفضاءات مُختلفة؛ و هكذا يغُوصُ الراوي في تفاصيل الحياة الجديدة، التي تمكَّنَ فيها من تحقيقِ الاندماج الاجتماعي الناجح، فقلد تحَوّلَت حياة الوزّان بعبوره إلى عالمٍ ثقافيٍّ **غريب** عن عالمه، وكأنَّ القدر يتلاعبُ بتوقُّعاتِهِ ومُخطَّطاتِهِ وأمَانِيهِ، يقول الراوي: «لم أكن بالطبع الوحيد الذي كان البابا يقول له "ابني" لكنّه كان يقولها لي بشكلٍ مُختلف، وكان قد أعطاني اسميه يوحنّا وليون، واسم عائلته المهيبة، آل مدتشي، كلّ ذلك بفخامة وأُبَّهة في السادس من كانون الثاني – يناير عـام 1520م. وكان اليـوم يوم جمـعـة في كاتدرائية القدّيس بطرس الجديدة (...) وكانت هذه تغُصُّ بالكرادلة والمطارنة والسفراء، وعدد من مُحِبِي ليون العاشر من الشعراء والرسّامين والنحّاتين، كان البابا مُزدهيًا تحت تاجه وهو يقول: في عيد الغطاس هذا الذي نحتفل فيه بعمادة المسيح بيدي يُوحَنَا المعمدان، ونحتفل أيضا، بحسب السُّنَةِ المتَّبعَةِ

---

[1]–أمين معلوف– **ليون الإفريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي، لبنان، ط1، ص369.

بالمجوس الثلاثة الذين أتوا من بلاد العرب لعبادة ربّنا، أيّة سعادة تفوق سعادة استقبالنا في حضن كنيستنا المقدّسة مُرزُبانا جديدا قادمًا من أطراف بلاد البربر لتقديم قُربانه في بيت بطرس»[1].

يُظهر الخطاب الروائي في كتاب "روما" المفارقة بين خطاب الأنا **المسلمة**، والآخر **المسيحي** (البابا ليون العاشر)، يُنشئ أمين معلوف مع الخطاب الثاني مَنطِقَ المصَالحةِ، والتسامح عبر خِطابِيةٍ حِجاجيةٍ على سماحة الآخر و**إنسانيته**، يقول الراوي: «استدعاني البابا مساء يوم التعميد، وبدأ بأن أعلن أنيّ أصبحت بعد اليوم حُرًّا، بيد أنَّ في وسعي الاستمرار بالعيش في القصر إلى أن أجد مسكنا في الخارج، وأضاف أنّهُ يُصِّرُ أن أُتابِعَ دروسي وتدريسي بالمواظبة عينها (...) رأيت في عينيه أنّه يعلم أنّني سأرحل ذات يوم، وبدا من التأثّر بحيث لم أتمكّن من منع دموعي أن تسيل، و نهض، وانحنيت لتقبيل يده، فضّمني إليه بقوّة ضمّة أب حقيقيّ، والله لقد أحببته منذ تلك اللحظة على الرغم من الاحتفال الذي فرضه عليّ قبل قليل، فَلَأَنْ تهتزُّ مشاعر رجل بهذا النفوذ، وبهذا الإجلال من نصارى أوروبا والبلاد التي خارجها، لرؤية كتاب صغير بالعربية (...) فذاك ما بدا لي جديرا بخلفاء ما قبل عصور الانحطاط، كالمأمون بن هارون الرشيد تغمّدهما الله برحمته»[2].

على ما يبدو تتبنّى الروايةُ في بنيتها فكرة **تفاعل** الإنسان مع **الآخر**؛ من خلال انفتاح الذات على **الثقافة الأجنبية** باعتماد تعدُّدِ الأصوات؛ ودليل ذلك أنّ خطابات الرواية في أكثر مستوياتها تأخذ طابعا سجاليا حول قضايا إنسانية، يشتركُ فيها طرفا الحوار، ولنا أن نعود إلى كتاب "روما" من الراوية لنُدرِكَ اختلاَف الرُؤَى وتكَاثُفها عبر تضاعيف السرد الروائي؛ في النظر إلى الذات و الآخر.

نستشِفُّ بغير عناءٍ في كتاب "روما"، الطابع الاستسلامي لشخصية "الحسن بن محمد الوزاّن"، ودليلُ ذلك المرونة الكبيرة التي تُظْهِرُهَا هذه الشخصية في التعاطي مع المنعطفات الخطيرة والحاسمة في مسارها الحياتي، يكفي أن نتّكِئ على موقف الرجل من قضية تعميده من طرف البابا ليون العاشر، الذي مسح هُويّتهُ العربية والإسلامية مغيّراً له اسمهُ وعقيدتهُ، «يوحنا- ليون يوهانّس ليو ! لم يسبق يوما أن دُعي شخصٌ من أسرتي على هذا النحو، وظللت طويلا بعد انتهاء الاحتفال أقلّبُ وأقلّبُ الحروَف

[1]-أمين معلوف- **ليون الإفريقي**- تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي، لبنان، ط1، 1997 ، ص373.
[2]-المصدر نفسه ، ص374.

والمقاطع في رأسي وفي فمي، باللاتينية تارة والايطالية طورا، ليو ليوني (...) ولكي أروّض اسمي الجديد لم ألبث أن عرّبته فغدا يوهانس ليو " يوحنّا الأسد"، وذلك هو التوقيع الممكن رؤيته في ختام الأعمال التي كتبتها في رومة وبولونية، غير أنّ المتردّدين على البلاط البابوي الذين أدهشهُم أن يولد واحدٌ من آل مدتشي أسمر جعد الشعر، لم يلبثوا أن أضافوا إلى اسمي لقب "**الإفريقي**" التمييزي من أبي المقدّس بالتبّني»[1]

وهكذا يتحوّل "الحسن بن محمد الوزان" الراوي(الشخص)، إلى "ليون الإفريقي" بعد تعميده من طرف "الباب" ليون العاشر في "روما" عاصمة الامبراطورية المسيحية، لتتوزّع الرواية في كتاب "روما" بين هويتين (مسلمة/ مسيحية)؛ في علاقة مُلتبَسة يغلبُ فيها الشعور **بالانتماء** إلى ثقافتين مختلفتين والقدرة على التماهي مع كليهما، إذا اقتضت الضرورة ذلك، ولعلّ خير ما يتمظهرُ به هذا الالتباس؛ هو انخراط بطل الرواية مع هُويّتِهِ الجديدة، دون **اعتراض** منه أو أدنى تعبير عن الرفض أو التردّد.

يروق للراوي(الشخص) من خلال الرواية، تمازُجُ الثقافاتِ المتباعدة وتواصُلُهَا السَلِس، كما تستهويه "**كوزموبوليتانية**" الفضاءات الجغرافية التي قُدِّرَ له الذهاب إليها، فتعدّدُ الأسماء واللغات المحكِيةِ، شاهدٌ على استحالة ربط الشخصية بهُويَّةٍ واحدةٍ ثابتةٍ ونهائيةٍ؛ وهذا ما عبّر عنه الراوي بقوله: «خُتِنتُ أنا حسن بن محمّد الوزّان، يوحنا ليون دومديتشي، بيد مزيّن، وعمّدت بيد أحد البابوات، وأدعى اليوم "الإفريقي"، ولكنّني لست من إفريقية ولا من أوروبا، ولا من بلاد العرب، وأعرف أيضا بالغرناطي والفاسي و الزيّاتي، ولكنّي لم أَصْدُر عن أيّ بلد، ولا عن أيّ مدينة، ولا عن أيّ قبيلة، فأنا ابن السبيل، وطني هو القافلة، وحياتي هي أقلّ الرحلات توقُّعًا، ولَسوْفَ تسمع في فمي العربية والتركية والقشتالية والبربرية والعبرية واللاتينية والعامية الإيطالية، لأنّ جميع اللغات وكلّ الصلوات ملك يدي، ولكنّني لا أنتمي إلى أيّ منها، فأنا للّه وللتراب، وإليهما راجع في يوم قريب»[2].

إنّ **أمين معلوف** في سعيه لقراءة **تحوُّلات الهُويَّة**، يكادُ يَنفِيهَا ويُبدِّدُهَا، قاصدا- على ما يبدو- تبديد الهالة القُدسيّة حولها والنأيَ بها عن مساحاتِ الهُويّات المغلقَةِ، "فليون الإفريقي" هو في الرواية

[1]-أمين معلوف- **ليون الإفريقي**- تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي، لبنان، ط1 ، ص374.
[2]-المصدر نفسه ، ص09.

ابن السبيل"، وطنه القافلة، وهو لله والتراب، ولا شيء يدلّ عليه سوى هذا العبور الذي ينقله من طريق لطريق، ومن لغة إلى لغة، ومن ثقافة إلى ثقافة، ومن دين إلى دين، ومن الحرية إلى العبودية، ومن الفقر إلى الغنى، فالإنسان في نظر الكاتب، ابن المنفى والعُبُور والتحوُّل وعدم الاستقرار، هُويّتُه متشظّية تُشاكِسُهَا رِحلتُه في العالم والوجود، «يبدو مفهوم الهُويَّةِ غاية في الصعوبة والتعقيد» [1].

مُعضِلةُ **الهُويّة** في رواية "ليون الإفريقي" لأمين معلوف أنّها تتخَطّى نفسها باستمرار، باتّجاه أفُقٍ لا يُدْرَك، فهي تُحفِّزُ الأسئلة وتثير الشُكُوكَ وتقَعُ في الالتباس، إنَّهُ الحديثُ عن هُويَّةٍ **رَجْرَاجَةٍ** حَرْبَاوِيةٍ وبالتالي «لا يمكنُ تَقْويمُ **الُهويّة** في مستوى واحد، أو اختزالها ضمن منطق معيّن؛ لأنّها متداخلة المفاهيم في شبكة علائقية، تربط الثقافة بالمجتمع واللغة بالأدب والنقد» [2]. وأبعدَ من هذا؛ تحملُ الرواية في كتابها الرابع، مفهومًا مُتمَرِدا للهُويَّة يحُيلُهَا مباشرةً على الحضُورِ المتَعدِّدِ المتَبايِنِ.

أحدثَ **العبورُ القسريُّ** إلى روما عاصمة الإمبراطورية المسيحية، تغييرا في مصير الشخصية البطلة "حسن بن محمد الوزّان"، فبدل الكراهية والعنف والموت، انتهى الأمر به في ديار الآخر إلى الانجذاب والقبول والمشاركة، فتعارضت الأحوالُ وتناقضت المواقفُ، وأضفى كلّ هذا على موضوع العلاقة بالآخر طابعا مُبهجًا هادئًا، أراده أمين معلوف لإعادة توضيب علاقة الذات المشتَّتة مع تاريخها وماضيها، فرغم الطابع **الاحتدامي** للإشكال الهُويّاتي الذي سَوقَتهُ حضارة الأنا والآخر، إلاَّ أنّ معلوف يُؤثِرُ الانزياح عنه، ولا يؤسِّسُ لإشكاله الخاص حول الهُويّة بطريقةٍ اصطدامية تنَاحُرِية بل يَتمَلّكُهُ روائيا، إذ يصنعه منذ البداية ضمن مسار حكائيٍّ هادئٍ.

بعيدا عن سردية **انتباذية**، تُعيدُ التذكير بالفواصل والموانع الهُوياتيّةِ الثقافيةِ، يُؤسِّسُ أمين معلوف لخطابٍ روائيٍّ ليّنٍ مع الآخر، إذ يَبحثُ عن التحاور معهُ في إطار التبادُلِ الثقافي. فلقد انتهجت الرواية خطاب **تلاقُح** الثقافات وما حملته من إيديولوجياتٍ، وتَعْزيزٍ لانفتاح هُوِيّة الذات على هُويَّة الغير، انطلاقا من مبدأ الاعتراف بالحقّ في الاختلاف، يقول الراوي على لسان الباب ليون العاشر:

[1]-رسول محمد رسول –**محنة الهوية**– مسارات البناء وتحولات الرؤية– دار الفارس للنشر والتوزيع ط1، 2002، ص18.

[2]-ليلى بلخير– **إشكالية مفهوم الهوية في الكتابة العربية**– مقاليد دورية أكاديمية محكمة تعنى بالنقد ومصطلحاته، جامعة قاصدي مرباح ورقلة العدد 08، 2017.

«إنّ رَجُلا يملك الفنّ والمعرفة هو دائما على الرحب والسعة عندنا، لا بوصفه خادما بل بوصفه محميا. والحقّ أنّ قدومك إلى هذا المنزل قد تمّ خلافا لإرادتك وبوسائل لا يمكننا أن نقرّها. بيد أنّ العالم مخلوق هكذا بحيث كثيرا ما تكون الرذيلة ساعد الفضيلة، وكثيرا ما تتمّ أجَلُّ الأعمال لأسوأ الأسباب وأسوأ الأعمال لأجَلّ الأسباب»[1].

إنّ البحث عن رؤية موضوعية **للآخر** وفق منهجية خاصة للتعامل معه؛ هو **الهاجِسُ** الملازِمُ للفكر العربي، ولقد نَحَا أمين معلوف في هذا السياق مَنْحَى الحوار المشترك، المبِينِ للقواسم المشتركة بين الأنا والآخر، تحفيزا للتبادل الثقافي والفكري، حوار يمُدُّ جسور التواصل الرحب من منطلق القضايا الإنسانية السامية،« فالبحث في دائرة **المشترك** الإنساني أقرب معنى إلى التواصل الحضاري، تأصيلا لكلّ ما هو إنساني بعيدا عن تصنيفات الأجناس والأديان. يبدأ المنطلق الثقافي الآمن من درجة الانفتاح على الآخر واحترام الرأي المضاد، وفتح قنوات مشتركة أو الهيمنة والتسلّط» [2].

وهكذا دون استبعاد أو اقصاء، تَنْضَافُ الانتماءات الاثنية والعرقية إلى بعضها وتتراكَمُ وتترسّب، لتُشكِّلَ بناء غير قابل للهدم، فلا يتحرّج أمين معلوف في الرواية من طرح إمكانية تعايش الانتماءات المتعدّدة داخل فردية واحدة، علاوة على ذلك من شأن الفرد باستمرار أن يُحوِّلَ الترحالُ نظرتَهُ ويُغيِّر منظوره وانتماءه، يقول الراوي(الشخص) في هذا الصدد: «مرّة جديدة يحملني هذا البحر الشاهد على جميع أحوال التّيه التي قاسيتُ منها، وهو الذي يحملك اليوم إلى منفاك الأوّل، لقد كنت في رومة "ابن الإفريقي" وسوف تكون في إفريقية ابن الرومي، وأينما كنت فسيرغب بعضهم في التنقيب في جلدك وصلواتك (...) فمُسلمًا كنت أو يَهُوديًا أو نصرانيًا عليهم أن يرتضوك كما أنت، أو أن يفقدوك، وعندما يَلوُح لك ضيق عقول الناس، فقل لنفسك أرض الله واسعة» [3].

تنطوي مُواجهة "الحسن بن محمد الوزّان" للآخر على مستوياتٍ متعدّدةٍ، فعلى المستوى الشخصي؛ يتميّز الخطابُ باستحضاره لـ شخصية "**ليون الإفريقي**" وبِحرْصِه على إظهار العالم

---

[1]-أمين معلوف- **ليون الإفريقي**- تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي، لبنان، ط1ص367.

[2]-عبد الله التطاوي- **الحوار الثقافي مشروع التواصل والانتماء**- الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2006، ص25.

[3]-أمين معلوف -**ليون الإفريقي**- (سبق ذكره) ص452.

المسيحي الروماني وبلورة مَلامحِهِ؛ يتوافَقُ "حسن الوزّان" مع **هُويّته** الجديدة "ليون الإفريقي"، إذْ لا يُبدي إحساسا بالذنب على الصعيد الشخصي نتيجة تعميده واعتناقه للمسيحية. ظلّت شخصية "ليون الإفريقي" وَفِيَّةً لعلاقة المودّة والصداقة التي جمعتها بـ "ليون العاشر"، وتحتفظ بالذكرى الطيّبة عنها، وهذا ما عبّرت عنه بقولها: «ولم يكن في مقدوري أن أوافق مجهولا على حساب الرجل الذي أخذني إلى كنفه، وكان يعاملني مُذّاك وكأنّه قد أنجبني، ولم أَكُن بالطبع الوحيد الذي كان البابا يقول له "ابني"، لكنّه كان يقولها لي بشكل مختلف، وكان قد أعطاني اسميه، يوحنّا وليون، واسم عائلته المهيبة آل مدتشي، كلّ ذلك في فخامة وأُبّهة في السادس من كانون الثاني (يناير) عام 1520» [1].

تَكثُرُ عبر محطّات الرحلة في رواية "**ليون الإفريقي**،" اللقاءاتُ المفاجِئة والصداقاتُ المدهشة، التي تُوجِّهُ فكر بطل الرواية ومشاعره، فلقد أقام الرحّالة "حسن الوزّان" مساحة للمصالحة بين العوالم المختلفة، خاصّةً منها ما يتعلّق بالشرق والغرب، مُحاولاً تَبدِيدَ التناقض بينهما؛ بخلق التوافُقِ وتَجاوُزِ معوّقَات التواصل، ولعلّ أنجع السبل إلى ذلك –وفق ما يراه أمين معلوف– هو نبذ العداوات الدينية والسياسية والثقافية.

لقد منحت الرواية الفرصة للأنا الآخر في إعادة سرد التاريخ، والكشف عن التراكمات الماضية، لمراجعة الأهواء والافتراضات المشَكِّلَةِ للصُوَرِ النمطية والبديهيات الطبيعية، التي أطّرَتْ ولا تزال مخيال "الأنا" والآخر، في نظرته للمختلف (المسلم، المسيحي، اليهودي...).

وما شخصية "مادالينا" اليهودية في الرواية؛ إلاّ صورة لهذه **الارتباكات والتقلُّبات** التّي عرفتها طبيعة العلاقات بين الثقافات والأديان، ولعلّ هذا ما يُفسِّرُ بُروزَ علاقة البطل "بمادلينا" في أشدّ تجلّياتِها كثافة في عام المرتدّة" 927 هـ (13 كانون الأوّل- ديسمبر 1520م 30 تشرين الثاني، نوفمبر 1521). فلقد وَقَع البطل في حبّ الفتاة اليهودية، دون الالتفات إلى العصبيات والتنابُذِ بين الأديان والمذاهب، لتنتهي العلاقة بالزواج وإنجاب الولد؛ الذي جعل منه الكاتب امتدادًا رمزيًا لعلاقة إنسانية عميقة؛ تتجاوزُ فيها الذاتُ بِمَعِيةِ الآخر المغَايِرِ التعصّب المذهبّي والدّيني. يتزوّج الراوي(الشخص) المسلم من "مادالينا" اليهودية، مُتجاوزًا بهذه الزّيجة الفَوارِقَ الثقافيةِ والدّينيةِ.

---

[1]–أمين معلوف –**ليون الإفريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص372.

حين نتَتبّعُ الصُور التّي رسمها "**أمين معلوف**" للمرأة في رواية "ليون الإفريقي"، نُدرِكُ أنَّ الأنموذج الأكثرَ تأثيرا وصَلَابةً والمكْتَمِلِ أنُوثةً وعَقَلاً؛ هي "مادالينا" اليهودية، التي ستُرَافِقُ الراوي في رحلته عبر كتاب روما إلى نهاية الرواية. لقد تعمّد أمين معلوف- على ما يبدو- هذا البَسْطَ والامتداد في شخصية "مادالينا" التي بَدَا الراوي مَهْوُوسًا بجمالهَا ورِقّتِهَا، ومُهْتَمًّا بِقضِيَتهَا، «فلقد كانت الحقيقة عن مادالينا إذّاك هي مادالينا، ولم تكن بي سوى رغبة واحدة هي الرغبة في أن أتأمّل إلى الأبد حركاتها وألوانها، فلقد كانت **تتفوّقُ** على جميع نساء رومة فُتورًا في المِشْيَةِ والصّوت، وكذلك في النظرة التي كانت غازية ومستسلمة للألم في آن، وكان شعرها أسوداً حالكًا من ذلك السواد الذي تعرف الأندلس وحدها كيف تصفيه بكيمياء من الظلّ البارد والأرض المحروقة، وبانتظار أن تصبح امرأتي، كانت قد أصبحت أختي، وكنت قد أَلِفْتُ أنفاسَهَا وقبل أن تجلس بدأت تَقُصُّ قصّتها، كلّ قصّتها»[1].

يبقى سؤال **الهُويّة** هو السُؤالُ المركزي في رواية "ليون الأفريقي"، ويجري تفعِيلُهُ هنا عبر حياة الوزّان. يرصد أمين معلوف التناقضات العديدة التي تقع بين الذات وعالمها المحيط بها والضاغط الخانق لطموحاتها، لقد حقّقت رحلة "حسن الوزّان" في "ليون الإفريقي وصفا للآخر، وقراءة للأنا في مرآة الآخر.

لقد وجد أمين معلوف أنّ في التاريخ القدرة على تغيير المجتمعات، وأيضا المعتقدات و الأفكار والمشاعر، «فإذا كان تيّار الزمن لا يتوقّف، فإنّ سجلّ الماضي يمتدّ إلى الحاضر مُلقيا بظلاله على المستقبل، وفي كلّ حضارة تُوجد لحظات تاريخية ذات بريق خاص، بكلّ ما تحملُه من أخلاقٍ ودلالاتٍ ومعانٍ وعِبر، فهي تَجعلُنا نشعُر بها حيّة نابضة؛ وكأنّما عقارب ساعة التاريخ قد عادت لتدُّقَ من جديد، مُجسِّدةَ الماضي في صورة الحاضر، ومن دقّاتِها نستطيع استخلاص رُؤى جديدة حيال المستقبل، إذ أنّها تَمدُّنا بإيمان استثنائي في قدرة الإنسان على إعادة بناء واقعه الفاسد، بعد محاولاتِ **طَمْسِهِ** أو تدميره، **فالتاريخ** يعيد نفسه ولكن في صور وأشكال مستحدثة»[2].

[1]-أمين معلوف- **ليون الإفريقي**- تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي، لبنان، ط1، ص384.

[2]-عزّة هيكل-**في الأدب المقارن**- الهيئة المصرية للكتاب- 2004، ص34.

إنّ البحث في **الهُويّة** جزءٌ من أسئلة الفكر العربي؛ نتيجة المثاقفة والاحتكاك مع **الآخر**، ولقد استعرضت الرواية هذه القضية؛ من خلال الكشف عن اللّقاء بين الذات وثقافة الآخر وقِيَمِهِ وفضاءاته؛ « ففي كلّ لقاء من هذا النوع، تَتَجابَهُ أسئلة الهُويّةِ بمقتضايات التطَوُّر والصيرورة وينبعث الماضي من خلال ذاكرة الشخوص وحمولاتها الثقافية والسلوكية»[1].

تَتَحِدُّ القيمة الحقيقية لرواية (**ليون الإفريقي**)؛ في قدرتها على طرح التسَاؤُلاَتِ وتقديم طرحٍ جديدٍ للعلاقة مع الآخر، من الصِّراع إلى المصالحةِ، وصُولًا إلى علاقات الحُبِّ والارتباط، فلقد حملت رواية "ليون الإفريقي" إمكانية **انفِراجٍ** على مستوى العلاقات **المتوتّرة** بين الذوات المتنافرة، والتقاء الخطوط المتوازية والمسارات المتقابلة.

أراد معلوف لشخصيته المحورية أن تتحرّر من كلّ القُيود، جغرافية كانت أو قومية أو دينية، فلا ضَيْرَ عنده أن يكون الإنسان متسامحاً لا يتقيّدُ باسمٍ، أو هُويّةٍ، أو وطنٍ، ولقد أبرز معلوف هذا الموقف بجلاء على لسان الراوي في نهاية الرواية، إذ يقول في وصيّةٍ كتَبها لابنه "جوسيب" يوسف: «مرّة جديدة يا بُنّي يحملني هذا البحرُ الشاهدُ على جميع أحوال التّيه التي قاسيتُ منها، وهو الذي يحمِلُكَ اليوم إلى منفاك الأوّل، لقد كنتُ في رومة "ابن الإفريقي" وسوف تكونُ في إفريقية "ابن الرومي"، وأينما كُنتَ فسيرغبُ بعضهم في التنقيب في جلدك وصلواتك، فاحذر أن تُدغْدِغَ غريزتهم يا بُني، وحاذر أن ترضخ لوطأة الجمهور ! فمُسلمًا كنت أو يهوديًا أو نصرانياً عليهم أن يَرتضُوكَ كما أنت، أو أن يَفقِدُوكَ، وعندما يلوح لك ضيقُ عقُول الناس، فَقُلْ لنفسك أرضُ الله واسعة ورحبة، هي يداهُ وقلبهُ، ولا تتردّد في الابتعاد إلى ما وراء جميع البحار، إلى ما وراء جميع التُخُومِ والأوطانِ والمعتقداتِ» [2].

يُعرِّفُنَا "ليون الإفريقي" (حسن الوزّان)، في كتاب "رومة" على الكنيسة المسيحية، التي عرفت التضعضع والانهيار بين المدّ الجرماني اللوثري والأطماع التركية في أوروبا، خاصّة بين عام "العصابات السوداء" (932 هـ 18 ت تشرين الأوّل أكتوبر 1525-7 تشرين الأوّل أكتوبر 1526) وعام

[1]-محمد برادة –**فضاءات روائية**– وزارة الثقافة، ط1، الرباط، المغرب، 2003، ص62.

[2]-أمين معلوف –**ليون الإفريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص452.

"المرتزقة الألمان (933 هـ 8 تشرين الأوّل أكتوبر 1526-26 أيلول سبتمبر 1527): «إنّ قُوّتين إمبرياليتين مسلّحتين في شمال إيطاليا، تتألف إحداهما بشكل خاص من القشتاليين الذين كانوا في "ميلانو"، وتتألّف الأخرى وهي أخطر بكثير من المرتزقة الألمان، وجميعهم تقريبا من اللوثريين المنتمين إلى بافاريا وساكس وفرانكونيا، وكانوا قد اجتازوا جبال الألب واجتاحوا "ترانتونو "بقناعة من تَلَقّى تَكْلِيفًا إِلَهياً: معاقبة البابا الذي اقترف ذنب افساد المسيحية. عشرة آلاف هرطوقي ثائر يسيرون لملاقاة البابا تحت راية إمبراطور كاثوليكي: تلك كانت المحنة التي نزلت بإيطاليا في ذلك العام» [1].

ينخرط "**ليون الإفريقي**" في حضارة **الآخر الغربي** في روما، ليُبْقِي بذلك مجال الآخرية مفتوحًا دون رسم نهائيٍّ لحدُودِه، وبالتالي يمنح الآخر مساحة كافية في الرواية ليقول رأيَهُ ويُمثِّلَ نفسه. يجدُرُ بنا أن نذكُر أنّ الراوي في كتاب "روما" قدّم صورة واقعية و**إنسانية** للمجتمع الأوروبي، بنظرة موضوعية كان الآخر بمُوجَبِها بَشَرًا مثل سائر البشر، بكلّ نوازع الخير والشرّ التي تلازمهم وذلك حين يقول: «لم أكن أدري كيف أفكّر، فقد كان الخير والشرّ والصدق والكذب، والجمال والعفن، مختلطة جدّا في ذهني ! ولكن ربّما كانت ذلك كلّه رومة ليون العاشر، رومة ليون الإفريقي وردّدت بصوت مرتفع عبارة "غويتشارديني" لأحفرها في ذاكرتي:.المدينة المتعطّلة..المدينة المقدّسة..المدينة الخالدة.. »[2]. يُلقِي الروائي في "ليون الإفريقي" نظرةً فاحصةً على الشرق والغرب، وعلاقة المسيطر/ الخاضع في التاريخ القديم.

يُمثِّل "حسن الوزّان" **رمزا إنسانيا للتمرّد**، يحيا عبر الزمن في كلّ من تعرّض للحرمان بدافع إثني أو عرقي أو عقائدي. يُدين الكاتب الحاضر باستعادة الماضي، لكي يقُول من خِلالِه أنّ على كلّ فَردٍ حقّ التمرّد عن كلّ ما يهدّد حُرّيتَهُ، «لا نرى في ليون الأفريقي شخصية تاريخية، قام أمين معلوف بتشكيل ملامحها وبنائها بهدف إحيائها، ولكنّنا نرى فيها شخصية روائية عميقة وممتلئة بمختلف المقَوِّماَتِ التي تجعلها كذلك بغضّ النظر عن هُويّتها الثقافية أو انتمائِهاَ الحضاري(...) إنّما شخصية تأخذ أبعادا إنسانية وتاريخية وعصرية، بإمساكها بجوهر محدّدات الهُويَّاتِ والاختلافاتِ والصّراعاتِ

[1]-أمين معلوف -**ليون الإفريقي**- تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان 1997، ص440.
[2]-المصدر نفسه، ص379.

كما تجسّدت في فترة زمنية، وكما يمكن أن تتجسّد في أيّ عصر(...)إنّ كلّ هذه الملامح الإنتاجية، لا يمكن أن تتجسّد إلاّ من خلال شخصية في مثل وضوح ليون الإفريقي وغموضه، في هدوئه وعنفه وفي حياده والتزامه، كما تُقدِّمُها لنا الرواية»[1].

لعلّ الأبرز في رواية "**ليون الافريقي**" هو احتفاظ الروائي بحضور ثنائيتي (الأنا والآخر) بين ثناياها، لتكون الهُويّة المطرُوحَةُ داخل النّص الروائي مساحةً تَدعُو "الأنا" في كلّ مرّة إلى «التفاعل مع العالم عبر انفتاحية إنسانية كبرى (...) كذلك إلى ضرورة المحافظة على وجوده عبر تمسّك إلزامي بخصوصيات هذا الوجود»[2].

تنتهي الرواية بعودة حسن الوزّان(**ليون الإفريقي**) إلى تونس مُستقَرّه الأخير، بعد رحلة طويلة استغرقت أربعين سنة من عمره، قضاها مُرتحلاً بين عواصم شَهِدَت التَمزُّق والسُقوط، وعلى ما يبدو أنّه كلّما كان مسرح الأحداث بعيدا عن المكان؛ كلّما كان للبطل الحُرّية المطلقة؛ إذن هو البعد-كما أراده أمين معلوف- عن الفضاء الذي يحُدُّ الحرية، يقول الراوي: «أمّا أنا فقد بلغت نهاية رحلتي، فلقد أثقل خطوي ونفسي أربعون عاما من المغامرات. ولم يعد لي من رغبة غير العيش أياما طويلة وادعة وسط أهلي وعشيرتي، وإلّا أن أكون بين جميع من أحبّ أوّل الراحلين إلى ذلك المثوى الأخير، الذي لا يحسّ فيه أحد قطّ بالغربة أمام وجه الخالق»[3].

كما هو الأمر في الملاحم يَختُمُ الكاتب صفحة "طومان باي"، و"يوحنا العصابات السوداء" بنهاية تراجيدية، فبالرغم من الصُمود والشّجاعة، إلاّ أنّهما لقيا حتفهما بشكل مأساوي، لقد كان الدافع وراء **تمرُّدِهِماَ**، الدِّفاعُ عن المدينة التي مثَّلَت رمزا للحرية و**الهُويَّة**، وكأنّ الكاتب يؤُكِّد من خلال الموقفين البارزين في الرواية، على أنّ المراهنة على الهُويّة رِهَانٌ خَاسِرٌ؛ فمصير الإثنين كان الموت، فالأنجَعُ- في نظره- التَحَلُّلُ من أيّ ارتباط إثني وعقائدي؛ «لقد كان طومان باي الجركسي ويوحنا "العصابات السوداء أبسل ما عرفت من الرجال، وقد قُتل الأوّل على يد سلطان الشرق، وقُتل الثاني على يد

[1]-سعيد يقطين -**الرواية والتراث السردي**- (من أجل وعي جديد بالتراث)- رؤية للنشر والتوزيع القاهرة. ط1، 2006، ص156-157.

[2]-وجيه الفانوس -**مخاطبات من الضفة الأخرى للنقد الأدبي**- اتّحاد الكتّاب اللبنانيين، لبنان، ط1، 2001، ص35.

[3]-أمين معلوف -**ليون الافريقي**- تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص452.

إمبراطور الغرب، ولم يُنقِذ الأوُّل القاهرة، ولا عرف الثاني كيف يُجَنِّبُ رومة العذاب الذي كان مكتوبًا عليها»[1].

ما يمكن الإقرارُ به في الأخير، أنّه لا يمكن الحديث عن "الأنا" دون أن تتعَالقَ مع **صورة الآخر**، فكلّما برز "الأنا" يُسارع "الآخر" في الظهور؛ فلا نستطيع «تجاهل الدور الذي يضطلع به "الآخر" بشأن تصوّر "الذات" لذاتها، ولا يمكن تجاهل الصراع الذي يحصل بين الذات والآخر، فالآخر حاضر وبكيفية وجودية؛ إنّه يشكّل أفقا للذات، وأحيانا جزءا من النظرة إلى الذات بغضّ النظر عن الأشكال التي يتقدّم فيها (شريك، مُسالم، غاز، مُحتل)»[2]؛ وبهذا يكون الاعتراف بالآخر وقبوله على حقيقته حاجة إنسانية، تُسهم في رسم صورة متوازنة للآخر، ممّا يساعد في نمو فكر منفتح بعيدا عن الانعزالية والإقصاء.

تشكّل رواية "**ليون الافريقي**" نموذجا متميزا في طرح الأسئلة الإشكالية عن معنى **الهُويّة**، وكيف تتّضح معالمها، إضافةً إلى الحوار مع الآخر الأجنبي. إنّ اختيار الكاتب شخصية محورية لا هُويّة لها، ولا فضاء لها، ولا مصير لها، «اختزال لصُورة المثقّف (وهو كذلك في عالم النص)، وتمثّل مختلف أبعاده، باعتباره مُتعدّد الأبعاد، وتنقله من "الشخصية العادية" إلى "الشخصية المتأزّمة"، القادرة على فعل كلّ شيء، والعاجزة عن فعل أيّ شيء، وشخصية العالم، وشخصية الموَزِّع للعواطف والأهواء والأفكار والانتماءات»[3].

(1)-أمين معلوف –**ليون الافريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1997ص439.

(2)-نهال مهيدات–**الآخر في الرواية النسوية العربية**– في خطاب المرأة والجسد والثقافة، عالم الكتب الحديث، عمّان الأردن، ط1، 2008، ص17.

(3)-د. سعيد يقطين –**الرواية والتراث السردي (من أجل وعي جديد بالتراث)**–، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2006، ص15.

تركيب:

تُعدُّ تجربة "أمين معلوف" من أبرز التجارب الروائية المعاصرة، التي تبنّت الخطاب الكوني، القائم على التنوّع الثقافي، والاحتفاء بتباين العناصر في الهوية الواحدة، بدعوةٍ إلى اندماج الحضارات وانصهارها، دون النظر إلى المحدّدات الضيقة. إنّ منجز معلوف السردي والفكري يتميّز بتفرّده واندماجه في مشروع مُؤتلف واحد، يدعو إلى هُويّاتٍ كونيةٍ جامعةٍ، فلقد اقتحم بكتاباته القضايا التي تمسّ الإنسان بوجه عام، بعيدا عن انتمائه الإثني أو العرقي.

وهكذا نجد أنّ المضامين الفكرية التي تنطوي عليها روايات أمين معلوف، سواء من خلال تضاعيف السرد والحوار، أو تلك التي أجراها على ألسنة الشخوص أو على لسان الراوي، تشي في معظمها بدرجة عالية من التسامح والإعلاء من شأن الإنسانيّ المشترك ، واستبصار قيم الجمال في البشر دونما تحيّز، فهي عنده ليست قاصرة على طبقة أو فئة أو شعب أو ثقافة أو كيان حضاري بعينه. ما هو إيجابي في هذا التوجّه، أنّه ينخرط في سياقات ولع كوني جديد بمسألة الهُويّة، لا ينحصر في الدوائر الفكرية و الثقافية العربية فحسب، بل في الدوائر الثقافية للعالم المعاصر أجمع، وعليه لا بدّ من إخضاع الخطاب الفكري الراهن إلى ساحة المساءلة، بمتابعة ودراسة وتحليل ونقد للقضايا الفكرية ذات الاهتمام العالمي .

لقد صَوّرَت الروايتين(صخرة طانيوس، ليون الأفريقي) ثنائية (الشرق، غرب)، وجسّدت الأبعاد التي تحملها ثنائية (الأنا، الآخر) التي يؤكّد الكاتب –عبر تضاعيف الروايات المطروقة– صعوبة انفصالهما « لأنّهما دائرتان متداخلتان جدّا، وهذا التداخل راجع في أساسه إلى أنّ المفهومين يساهمان في تكوين بعضهما البعض، أي أنّ التداخل ناتج من طبيعة التخلق لكلّ منهما، إنّهما يُنمّيان بعضهما البعض، فبقدر ما ينضج مفهوم الذات وترتسم حدوده، فإنّ مفهوم الآخر في الجهة المقابلة ينضج بنفس المقدار وترتسم حدوده»[1].

---

[1]–محمد الخباز –**صورة الآخر في شعر المتنبي، نقد ثقافي**– المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،دار فارس للنشر والتوزيع بيروت لبنان ط1 2009، ص22-21.

إنّ كتابات "معلوف" تزاوج بين الانتماء العربي والغربي، فلا هي بعربية ولا هي فرنسية خالصة، إنّها عربية المضمون، غربية الشكل (فرنسية)، وأكثر من غيرها معالجة لأزمة العلاقة بين الشرق و الغرب، كونُها في موضع أكثر مكابدة وتصويرا للأزمة من غيرها المكتوبة بالعربية، رغم أنّ الأدب العربي الفرانكوفوني لا يزال يثير جدلا واسعا حول هُويّته، ويعيد طرح السؤال: هل تحوُّلات اللغة تعني ضرورة تحوُّلات في الهُويّة؟ وإلى أيّ **هُويّة** يُنسَب هذا النوع من الإبداع؟.

إنّ الإجابة ليست سهلة، وتثير إشكالا لأنّها جديدة نسبيًا، ولأنّ الكتابة ذات الهُويةّ المزدوجة، تصل ما بين تُخوم عالمين، و"أمين معلوف" ليس ببعيد عن هذه المساحة، بل يقف عليها بكتابة نصوصٍ متعدّدة الهُويةّ من حيث المضمون الثقافي، كما هو الشأنُ في جميع النصوص الإبداعية المتولّدة عن وجود وضع يتميّز بالمثاقفة، وهو حال آداب المجتمعات التي عرفت ظاهرة الاستعمار؛ هي نصوص مفتوحة تحيل إلى تركيب ثقافي معقّد، بعناصر ثقافية متعدّدة المشارب، ولا بأس من تقبّل هذا الوضع الجديد، خصوصا بعد أن أصبحت الظاهرة عامة ولا تقتصر على الإبداع العربي وحده ، بل امتدت إلى غيره في **كوكب مُعَوْلَمٍ** حَوَّلته الثورة المذهلة للاتّصالات إلى قرية كونية.

يُعتَبرُ استيعاب الموروث الحضاري واستلهامه، وإعادة إنتاجه وفق الإطار الثقافي والحضاري في الخطاب الروائي، سمة مميّزة عند "أمين معلوف"، تتجلّى من خلالها الهُويّةُ، خاصة عند قيامه بِسَبْرِ أغوار الذاكرة الجماعية، بحثًا عن هُويّةٍ متعدّدةٍ في المكوّنات الأساسية للانتماء، كما يركزّ الكاتب في أعماله السردية والفكرية، على نبذ التوجّه الإقصائي بفعل النعرات الإثنية، أو التوجّه الايديولوجي الشوفيني؛ القائم على الإقصاء والتهميش، والذي عبّر عنه من خلال كتابه الفكري "الهويات القاتلة"، فالهُويّة عند أمين معلوف في حقيقتها؛ انتماء إلى مُتعدّد ضمن مجموع انتماءات، «إنّ عمل أمين معلوف الابداعي يقدّم نقضا سرديا للتصوّر المغلق للهُويّة، حيث نقع في رواياته على اختلاط الهُويّات وامتزاجها وتفاعلها، وتناحرها وتبدّلها، بل يكاد ينفيها ويبدّلها، قاصدا بذلك تبديد سحرها، ومحو

الهالة التي يريد المدافعون عن الهُوياّت المغلقة إحاطتها بها»[1]. وبهذا استطاعت التجربة الروائية **لأمين معلوف**، أن تحقّق خاصية التنوّع والتجدّد الدائمين.

[1]- ينظر: عبد الحاج –**أمين معلوف لبناني فرانكوفوني يعاني أزمة اندماج مع مجتمعه الجديد**- متّاح على شبكة الإنترنيت: مقال في صحيفة "العرب" الإلكترونية العدد 9857، نشر: 2015/03/15، ص09. www.ekutub.com

خاتمة

خاتمة

انطلقت هذه الدراسة الموسومة ب: **الهُويّة بين الأنا و الآخر في أعمال أمين معلوف** من محاولة تحديد وضبط مفهوم **الهُويّة**، و الكشف عن آليات اشتغالها ومعاينة تجلّياتها، فالهُويّة هي الذاتية والخصوصية ، وهي مجموع القيم والمبادئ التي تُشكّل الأساس لبناء الشخصية الفردية والجماعية، هي وعي بالذات الاجتماعية والثقافية، لا تعرف الثبات بل تتحوّل وتتغيّر، وفق متغيرات الواقع الاجتماعي. انطلق البحث أيضا من مفهوم جديد للعلاقة بين الذات والآخر، التي لم تتجاوز في النّص الروائي العربي، حدود الصّراع في غياب التكافُؤ واحترام الخصوصيات الفكرية والثقافية.

فبالرّغم من أجواء **المواجهات** و**الأزمات** الحادّة التي تعيشها أوطاننا العربية، ومناخات العنصرية والوطنية الإمبريالية ، وما يُسمّى الحرب على الإرهاب و إعادة تأهيل العالم العربي والإسلامي السائدة في الدول الغربية؛ إلاّ أنّ هناك دعواتٌ إلى التفاعل العقلاني مع الآخر وضرورة الانفتاح عليه ، للمساهمة في بناء نموذج إنساني لحوار الحضارات و تداخُلِها وتوارُثِها بعضا عن بعض .

1.مثلث قضية **الهُويّة** محورا أساسيًا في كتابات **أمين معلوف**، وشكّلت في بُعدِها الجامع إطارًا لمقاربة جملةٍ من القضايا، راوحت بين تأمّل الذات في خُصوصياتها ،واستدعاء التراث/ التاريخ وتعبيراته ، ومُساءلتهما في ضوء اتّصالهما بانتماء الكاتب الوطني والقومي والإنساني؛ ولعلّ الالتحام بهذه الأبعاد هو المميِّزُ لهذه الهُويّة ، فأمين معلوف لم يستنهض مُقوّمَات هُويّته على أساس مذهب أو إيديولوجيا أو انتماء سياسي أو طبقي؛ وإنّما على أساس رؤية (إنسانية، كونية) شاملة، في سياق منظومة مُتّصلة اتّصالا علائقيا وتفاعليا؛ تَعبُرُ من الذاتي إلى الوطني، ومن الوطني إلى القومي، ومن القومي إلى الإنساني.

2.إنّ فعل الهُويّة بالاستناد إلى ما سبق، ليس مُجرّد استجابة راهنية لأحداث، وليس مُجرَّد شعار يرفعه الكاتب لافتةً لنصوصه، إنّما هو فعل إنسانيٌّ متّصلٌ **بجذور ثقافية**، تمتدّ من الماضي إلى الحاضر وتتطلّع من الحاضر نحو المستقبل ، ومن هذا المنطلق شكّل أدب معلوف في ارتكازه على تلك الخصائص، هُويّةً في حدّ ذاته .

3.إنّ المقاربة التي يتبناّها معلوف في أعماله لمفهوم الهُويّةِ، تَشي بأنّه يتّخذ **موقفا مَرِنًا** إزاء مفهوم الهُويّة؛ فهو لا يراه شيئًا جامدا أو سيظّل كذلك بكلّ مُشخّصاته ومُحدّداته ،إنّما الهُويّةِ مفهوم مرنٌ قابلٌ لتغيير الآخرين المخالفين لنا ،أو حتى المعادين لنا ولهُويّتنا ؛ وذلك بسبب التأثير والتأثّر الحتمي بين البشر متى ما التقوا وتفاعلوا بينهم كيفما كانت طبيعة ذلك اللّقاء .

4.إنّ من الأمور التي تسترعي الاهتمام اليوم، قضية **التواصُل بين الحضارات** في إطار البحث عن مشروع حضاري إنساني، يخرج من مقولة الصِدام والصِراع إلى الحوار الإنساني الداعي إلى السلام. وعلينا الإقرار اليوم بأنّ التواصل بين الثقافات، ضرورة مُلحّة لأنّنا نعيش النَزعات المستمرّة المفضية إلى **حالات اللاتواصل**.

5. تتمثّل وظيفة العمل الروائي كما أبرزها معلوف من خلال نتِاجه السردي ، في بناء عالم آخر يُسهم في التقارب بين الناس **والتلاقي والحوار**، في علاقة **تنمّحي** فيها الذوات المتحاورة، كأداة للبحث عن الحقّ والحقيقة ، والسعي وراء الفكر الحرّ الخالص.

6.لا ينظر أمين معلوف إلى مسألة الهُويّة، باعتبارها كيانًا ماديًا مُصمتًا أو جامداً ، منفصلةٌ ومنطويةٌ على نفسها ، وذات حدود قاطعة وواضحة الأطراف، بل على العكس من ذلك الهُويّةُ في عُرفِه الفكري ؛ هي **فضاءٌ ممتدٌّ**، مُكَوَّنٌ من موجاتٍ **مانعةٍ وَمرنةٍ**، قابلة للتشكُّل يمُسك بعضها بعضا .

7.تنطلق روايات صخرة طانيوس ،و ليون الإفريقي ، من محور الذات إلى فضاء **الهُويّة الأرحب** ؛ حيث تنسج لنا قضاياها الوجودية وإستراتيجيتها لإعادة تركيب العلم جماليا ، ومن معين الذاكرة تمضي لتضيء المناطق المعتمة في الذات العربية ، وعَبرَ ثنائية الأنا والآخر تستحضر الجدل المحتدم، الذي يُترجِمُ جراح الذّات العربية و أوجاعها، عبر امتداد سنين الماضي المختلفة وحتى الحاضر؛ فرغم تمدُّد الثقافات والحضارات ،ورغم تشابكها والتحام بعضها ببعض عبر وسائل الاتّصال الحديثة ،إلاّ أنّ الوجع ما زال باقيا ، وممتدّا ببقاء الهُويّة العربية.

يمثّل معلوف **ذاكرة خصبة**، كرّسها طيلة أربعة عقود لتعريف العالم بجوانب مهمّة من تاريخ الشرق وعلى وجه الخصوص، تاريخ العرب والمسلمين ، وقد جاء كلُّ ذلك في أعماله الروائية التي امتازت بالبحث في التاريخ ،وسلاسة السرد وقوة الحبكة وأصالة الإبداع ،ما أسهم في الكشف عن أحداث وشخصيات وصراعات، شَهِدتهَا منطقة الشرق العربي الإسلامي ، وكان لها حضُورها و تأثيرها في الغرب كما شكّل إبداعه همزة وصل ربطت الشرق بالغرب.

8.توقّف البحثُ عند صورة **الآخر الغربي**؛ التي نظر إليها أمين معلوف من خلال علاقاتها الإنسانية مع **الذّات الشرقية**؛ والتي مثّلها في حالة غير مألوفة في النصوص الروائية العربية، إلاّ في حالات نادرة، ليجعل من مُتطلّبات التّواصل مدّ جسور الحوار والتوافُق.

ولأنّ الرواية عند كتّابها ومعظم قرائها، هي أداة استكشاف ومعرفة تَمتحُ من مناطق المسكُوت عنه، يبدو معلوف في رواياته مَهمُومًا بالبحث عن سبلٍ لخلاص البشرية من آفاتها الكبرى، فخطابه لا يخلو من محمُولات فكرية، تشكّلُ **الهجَنةُ الثقافية والاحتفاء بالهُويّات المتنوعة** أساسه الذي يصدر عنه الكاتب. يذهب معلوف إلى أنّ التواصل الحضاري أضحى ضرورة حتمية، تقتضي تعزيز ثقافة الحوار، وليُكَلّلَ بالنّجاح وجبَ أن تتطابق سُنَنُ تواصلنا مع سُنَنِ المخاطب أو الآخر المغاير.

9.لقد كشف البحث من خلال المدونة الروائية والفكرية المعتمدة، عن المسكوت عنه في العالم العربيّ إلاّ ما كان من محاولات باهتة و أصوات مبحوحة، تكشف عن وضع المثقف العربي في راهننا المعاصر، بهمومه وهواجسه ورؤيته لنفسه، و لواقعه السياسي و الاقتصادي والاجتماعي.

حاول هذا البحث تشخيص التحوّلات العميقة، البنيوية والسلوكية، التي لحقت بحضارة الذّات مقابل الآخر؛ كما حاولت الدّراسة، إثارة الأسئلة عن الهُويّة وما مَسَّهَا من تغيُّرات من جَرّاءِ المثاقفة والاحتكاك الحضاري، في ظلّ اللّقاء بين الذات والآخر وقِيَمِهِ، ففي كلّ لقاء تُجابه فيه الهُويّة التحوُّلات والمؤثّرات الداخلية والخارجية، فيتجسّد الانتماءُ وتتأسّسُ الذات، مستمدّةً خصوصيتها من مقابلتها الآخر واختلافه عنها.

10.توصّل البحث إلى أنّ الحلّ الأكثر معقولية لعلاقة الأنا والآخر المتعثّرة، هو البحثُ عن توحيد للرؤية والاتّجاهات، فالثقافات تتقابل عبر الرؤى والصُور، التي تُكوِّنُها وترسُمُهَا الذات عن نفسها وعن الآخر.إنّ الوعي الذّاتي بالآخر وقبول التعايش معه، خارج نطاق الذّاتية والفردانية، والتعامل معه انطلاقا من ظروف الخصوصية التاريخية والتجارب الماضية، هو السبيلُ الأوحد إلى الحوار الحضاري في عالم مُتغيّر.

11.توصّل البحث في نهايته، إلى عدم نجاعة السلوك الإقصائي والانعكاف على الذات، إذ لا ينفعُنا الجمودُ ومعاداة كلّ شيء أجنبيّ باسم الوطن، بل علينا أن نستعمل التفكُّر ونأخذ بأسباب التعاوُن بين الحضارات، ونعمل على تعزيزِ ثقافة التواصل؛ على أساس احترام الثوابت الثقافية والدينية، والتخلُّص من النزعات الشوفينية، و الاستعلاء على الآخرين.

في ظلّ **تعمّق جروح أزمة الهُويّة** في العالم العربي والإسلامي ، نحتاج **للحوار** بين أرجاء الأمّة العربية الواحدة أولا ، ثم الإحاطة بالآخر لكي نتمكّن من الحوار معه ، ومعرفة خلفيته الفكرية وذاكرته الجمعية.على المفكّر العربي اليوم السعي إلى حضارة لها القُدرة على إنتاج القِيَمِ، مع بعث للقيم الإيجابية القديمة؛ عن طريق إثرائها بمضامين جديدة توافق الواقع ، وتحدّد الرؤية للذات وللآخر وللواقع والمستقبل للتقليل من حدّة التغريب، فالإعجاب بالآخر مسموح، لكن ليس إلى درجة تعطيل أجهزة المقاومة وفعاليات الوعي.

إنّ **الصّراع بين الذات والآخر**، كان ولا يزال أحد الهواجس الأساسية التي عبّرت عنها الرواية منذ بداياتها الأولى، لما يشتمل عليه من تركيبٍ وتناقُض، فعجزُ الذات عن الخروج بنفسها من الأزمة التي تتخبّط فيها في ظلّ إفلاس حضاري وفكري، يضع النموذج الغربي رغم انهياره بديلا مطروحًا .

بمقولة **حوار الحضارات**، نكون قد كونّا انعطافة أو مدخلا مُهاديا، إلى أكثر الأعمال إثارة لجدلية (**الأنا و الآخر**)،(**الهُوية والغيرية**) ، والداعية لمدّ جسور التواصل بين الشرق والغرب؛ فالمعيار الذي يحكم النشاط الإنساني؛ هو التوفيقُ بين العناصر المختلفة وتخليقُ ثقافة جديدة.

لقد وقف البحث عند حقيقتين هما : أنّ في **التاريخ** القدرة على تغيير المجتمعات وأيضا المعتقدات والمشاعر، فالتاريخ يُكسِبُنا الإيمان والقدرة على **إعادة بناء** واقعنا ، بعد محاولات طمسه و تدميره، أمّا الحقيقة الثانية فهي: أنّ رفض التراث يقود إلى **إلغاء الذات والهُويّة**، وبالتالي تتحوّل الذات إلى أداة تجترُّ الثقافات الأخرى، فتفقدُ القدرةَ على الممارسة الحقيقية للإبداع الحضاري .

لعلّ الإنسانية اليوم أحوجَ ما يكون إلى تكوين وشائج تربط الإنسان بالإنسان، في عصر احتشَدت فيه أسباب الفرقة والعنف، عصرٌ صارت فيه اشتراكية عالمية في الإرهاب والعنف والأصولية، عالم اجتاحته النّزعات الدينية والمذهبية، فنحن أحوج إلى **تقبّل الآخر** ومحاولة معرفة طريقة تفكيره والتعرّف على معاناته.

إذا كان لنا الفضل في شيء؛ فهو محاولتُنا المتواضعة لتفكيك آليات تشكيل صورة الآخر في مخيلة الأنا، وما يتبعُهُ من تحجيم للنظرة الأسطورية للآخر، ومن نقد ذاتي لما يمكن أن تختزنه الذاكرة الجماعية. لا يدّعي البحث شيئا ولا يزعم أنّه بلغ الغاية، فكلّ ما يرجوه أن يكون قد أحسن الوصول إلى مصادر المعرفة، التي تساعد على تعميق وفهم مسألة الهُويّة بين الذات والآخر.

الذي نريد تأكيده هو أنّ ما ذهبنا إليه في هذا البحث؛ ليس بأيّ حال الرأي الوحيد وليس الرأي الأخير في الموضوع، وإنّما هو مجرّد وجهة نظر ظرفية، كلّ ما تطمع فيه هو أن يكون في منطقها من الإقناع، ما يؤهّلها إلى الوصول إلى المتلقّي من أ قرب الأبواب.

لا أدرأ عن نفسي أي اعوجاج طرأ في هذا العمل، لأنّه سيستقيم بلا محالة مع التصويبات والآراء والملاحظات التي ستفيض عليه وستسدّدُ خطاه لكي يشهد اكتمالاته، ولسوف تسعد الباحثةُ بها؛ متحفّزة إليها لأنّها ستصدرُ عن أساتذة أجلاّء كبُرَ علمهم وازداد تواضعهم.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

المصادر:

المعاجم والموسوعات وكتب اللّغة:

1. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني– **الملل والنحل**- تحقيق أمير علي مهما وعلي حسن فاعور، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، 1996.

2. أبو نصر الفارابي- **كتاب الحروف**- حقّقه وقدّم له وعلّق عليه: محسن مهدي، دار المشرق بيروت ط2، 1990 .

3. إيغوركون – **معجم الأخلاق**- تر: توفيق سلوم دار التقدم موسكو، ط 1.

4. الجرجاني السيد الشريف علي بن محمد- **التعريفات**- مكتبة مصطفى ألبابي الحلبي القاهرة 1357هـ-1938م.

5. جمال الدّين أبو الفضل محمد بن منظور- **لسان العرب**- للإمام العلامة ابن منظور-630هـ-711 هـ نسقه وعلّق عليه ووضع فهارسه دار التراث العربي، مكتب تحقيق التراث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، ط3 (طبعة جديدة منقحة 1413هـ-1993 م).

6. جيرارد جيهامي- **موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي**- مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2002.

7. روزنتال بودين وآخرون – **الموسوعة الفلسفية**-: تر: سمير كرم- دار الطليعة: بيروت ط5 1985.

8. شارلوت سيمور سميث- **موسوعة علم الإنسان، المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية**- تر: علياء شكري وآخرون- إشراف محمد الجوهري- المركز القومي للترجمة، ط2، 2009.

9. عبد الرحمن بدوي- **موسوعة الفلسفة**- المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج2، 1984.

10. عبد المنعم الحفني –**المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**- مكتبة مدبولي القاهرة، ط3، 2000.

11. علي حرب – **مادة مقال– الموسوعة الفلسفية العربية–** ،المجلد الأول معهد الإنماء العربي ط1986.1.

12. مجمع اللغة العربية - **المعجم الوسيط**- الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، القاهرة مصر، ط04-2004،

13. مصطفى سويف وآخرون- **معجم العلوم الاجتماعية**- الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1975.

الأعمال الإبداعية:

1. إدوارد مورجان فورستر –**رحلة إلى الهند:** تر: دائرة الترجمة في الدار- دار البشير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، لبنان.
2. أمين معلوف – **الهويات القاتلة**- تر: بيضون، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2004.
3. أمين معلوف - **ليون الافريقي**– تر: عفيف دمشقية، دار الفارابي لبنان، ط1، 1997.
4. أمين معلوف –**اختلال العالم**- تر: ميشال كرم ،دار الفارابي ،بيروت، لبنان ط1 2009.
5. أمين معلوف –**صخرة طانيوس**– تر: نهلة بيضون دار الفارابي، بيروت، لبنان ط1: 2001.
6. توفيق الحكيم – **عصفور من الشرق**- مكتبة مصر، القاهرة، ط 2 / 1997.
7. درويش محمود –**في انتظار العائدين**- الديوان، دار العودة بيروت، المجلّد الأوّل، 1977.
8. ربعي المدهون –**السيدة من تل أبيب**– المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، (ط3) 2010.
9. سليمان فياض –**أصوات**– الهيئة المصرية العامّة للكتاب القاهرة- 1996.
10. عمارة لخوص-**كيف ترضع من الذئبة دون أن عضك**-، الدار العربية للعلوم ناشرون- - بيروت- لبنان- الجزائر، ط2، 2006،

11. عمارة لخوص- **القاهرة الصغيرة-** الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، الجزائر، ط1، 2010.

12. فؤاد التكرلي –**الرجع البعيد**- دار المدى للثقافة والفنون بغداد الطبعة (1)، 1994.

13. فاتحة مرشيد-**لحظات لا غير** – المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب، ط2 ، 2012.

14. يوسف حبشي الأشقر –**الظلّ والصّدى**- دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1989.

15. يوسف حبشي الأشقر –**لا تنبت جذور في السماء**-دار النهار للنشر بيروت، ط1 1971.

المراجع العربية:

1. إبراهيم عباس – **تقنيات البنية السردية في الرواية المغاربية**- منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال، الجزائر 2002.

2. إبراهيم عبد الله – **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة (تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة) –** المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، ط1، 1999.

3. إبراهيم عبد الله **– المركزية الغربية**- المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب 1997، ط1.

4. إبراهيم محمود عبد الباقي –**الخطاب العربي المعاصر وعوامل البناء الحضاري في الكتابات العربية**- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2008

5. أحمد حيدر – **إعادة إنتاج الهوية**- دار الحصاد، دمشق سوريا، 1997.

6. أحمد طاهر حسنين – **جماليات المكان**- منشورات عين المقالات، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988.

7. أحمد عوين- **دراسات في السرد الحديث والمعاصر**- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2009.

8. أحمد ياسين السليماني –**التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر**- دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع ،دمشق سوريا، ط1 ، 2009.

9. إدوارد سعيد –**برنار لويس؛ الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية**- دار الجيل بيروت، ط1، 1994.

10. إلياس الخوري – **الذاكرة المفقودة**– مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1987.

11. إمام عبد الفتاح إمام –**كيركجور رائد الوجودية**– ج1 دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1982.

12. أميرة علي الزهراني – **الذات في مواجهة العالم– تجليات الاغتراب في القصّة القصيرة في الجزيرة العربية**– المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2007.

13. أمين جلال –**العولمة والتنمية العربية**– نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999.

14. أمين سمير– **التمركز الأوروبي** ، **نحو نظرية للثقافة** – موفم للنشر الجزائر، 1992.

15. أمينة رشيد –**الأدب المقارن والدراسات المعاصرة لنظرية الأدب**– الهيئة المصرية العامة للكتاب ط1 2011.

16. أنا أندرينكوفا– **صورة الآخرين كخلفية لتصور الذات في المجتمع الروسي، من كتاب صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه**– مركز دراسات الوحدة العربية ط1 بيروت/ أغسطس 1999.

17. إنجيل بطرس سمعان– **دراسات في الرواية العربية**– القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب (د.ت)

18. برهان غليون محمد أركون وآخرون – **تساؤلات حول الهُويّة**، ؛ **أزمة الهوية وإشكالية بناء الذاتية الحضارية** – بدايات للنشر والإشهار والتوزيع، سوريا، د. ط 2008.

19. بشير القمري– **شعرية النص الروائي**– قراءة تناصية في كتاب التجليات– ،الهيئة المصرية العامة للكتاب 2015.

20. بشير بويجرة محمد– **الأنا، الآخر ورهانات الهوية في المنظومة الأدبية الجزائرية**– منشورات دار الأديب. 2007.

21. بكري خليل– **الفكر القومي وقضايا التجدّد الحضاري**– مكتبة مدبولي، طلعت حرب القاهرة، ط1، 2004.

22. تركي الحمد – **الثقافة العربية في عصر العولمة–** دار الساقي بيروت ط3 2003.

23. توفيق الحكيم – **التعادلية–** دار مصر للطباعة الفجالة القاهرة 1983.

24. ثامر عبّاس – **الهوية الملتبسة الشخصية العراقية وإشكالية الوعي بالذات–** الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2012.

25. جابر عصفور – **زمن الرواية** – الهيئة المصرية العامة للكاتب، القاهرة، 1999.

26. جابر عصفور –**االهوية الثقافية والنقد الأدبي**– دار الشروق، القاهرة ط1، 2010.

27. جان نعوم طنوس– **صورة الغرب في الأدب العربي المعاصر**– دار المنهل اللبناني، ط1، 1429هـ- 2009.

28. جلال شوقي –**الفكر العربي و سوسيولجيا الفشل**– مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 2002.

29. جمال الغيطاني - **كتاب التجليات**– السفر الثالث، دار المستقبل العربي القاهرة ،1986.

30. حاتم الورفلي بول ريكور – **الهوية والسرد** – دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.

31. حسن المودن – **الرواية والتحليل النصّي، قراءات من منظور التحليل النفسي** – دار الأمان الرباط، الدار العربية للعوم ناشرون/ منشورات الاختلاف، ط1، 1430هـ/2009م.

32. حسن حنفي حسنين– **الهوية–** المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر،ط 2012،01.

33. حسن نجمي– **شعرية الفضاء**– المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2000.

34. حسين العودات – **الآخر في الثقافة العربية**– من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

35. حسين خمري – **فضاء المتخيل، مقاربة في الرواية**– منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2002.

36. حسين عيد –**تجربة الإبداع مع كتّاب عرب وأجانب**– الهيئة المصرية العامة، للكتاب، 2012.

37. حكيم أومقران –**البحث عن الذات في الرواية الجزائرية (الطاهر وطار نموذجا)–** دار الغرب للنشر والتوزيع (د.ت).

38. حميد لحميداني –**الرواية المغربية**- ورؤية الواقع الاجتماعي (دراسة بنيوية تكوينية)، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1985.

39. خليل الشيخ – **السيرة والمتخيل، قراءة في نماذج عربية معاصرة**- دار أزمنة للنشر الأردن، ط1، 2005.

40. خمار العلمي – **في الهوية والسلطة دراسات و أبحاث في الفكر والمجتمع والسياسة**- منشورات دار ما بعد الحداثة فاس المغرب ط1: 2006.

41. خير الدين الصوابني – **الهوية في التفكير العربي الحديث**- شهادة الكفاءة في البحث، إشراف سعد غراب ،جامعة تونس كلية الآداب والعلوم الإنسانية قسم اللغة العربية1992-1993.

42. خالدة سعيد- **حركية الإبداع دراسات في الأدب العربي الحديث**- دار العودة بيروت، ط 2، 1982،

43. داود عبد العفو سقراط- **جذور الفكر اليهودي الجزء الأول: أبناء اليهود في الخفاء**- دار الثقافة للنشر والتوزيع الجزائر، (د.ت).

44. الربيع ميمون- **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية و المطلقية** - سلسلة الدراسات الكبرى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1980.

45. رزان محمود إبراهيم-**خطاب النهضة والتقدّم في الرواية العربية المعاصرة**- دار الشروق، بيروت 1995

46. رسول محمد رسول -**محنة الهوية؛ مسارات البناء وتحولات الرؤية**- دار الفارس للنشر والتوزيع عمان الأردن، ط1، 2002.

47. رفعت سلام –**بحثا عن التراث العربي، نظرة نقدية منهجية**- الهيئة المصرية للكتاب القاهرة، 1990.

48. رفيق رضا صيداوي- **الرواية العربية بين الواقع والمتخيل**- دار الفارابي، لبنان، ط1 2008.

49. رقية العلواني وآخرون- **مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية**- دار الفكر، دمشق، 2008.

50. زكي نجيب محمود – **الشرق الفنّان**– المكتبة الثقافية، دار القلم ،التوفيقية القاهرة 1960.

51. زكي نجيب محمود – **في مفترق الطرق**– دار الشروق القاهرة، بيروت، ط2، 1993.

52. الزواوي بغوره - **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**– المجلس الأعلى للثقافة ،القاهرة مصر، 1998.

53. سالم الماعوش- **الأدب وحوار الحضارات** (**المنهج والمصطلح والنماذج**)– دار النهضة العربية بيروت لبنان 200.

54. سالم بيطار–**اعتراف الإنسان؛ دراسة فلسفية**- المؤسسة الحديثة للكتاب طرابلس لبنان 2001.

55. سامي سويدان –**فضاءات السرد ومدارات التخييل- الحرب والقضية والهوية في الرواية العربية**– دار الآداب بيروت، ط1، 2006.

56. سعيد علوش – **الواقع والمتخيل في الرواية العربية**– دار الآداب، بيروت، لبنان، ط2، 1980.

57. سعيد يقطين –**الرواية والتراث السردي**– (من أجل وعي جديد بالتراث)- رؤية للنشر والتوزيع القاهرة. ط1، 2006.

58. سعيد يقطين –**تحليل الخطاب الروائي** (**الزمن– السرد– التبئير**)– المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.

59. سلام إبراهيم –**الرواية العراقية؛ رصد الخراب العراقي في أزمات الدكتاتورية والحروب والاحتلال وسلطة الطوائف**– المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ديسمبر 2012.

60. سوسن ناجي رضوان- **الوعي بالكتابة في الخطاب النسائي العربي المعاصر**– دراسة نقدية المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ط1: 2003م، ط: 2004.

61. سيد حامد النسّاج –**بانوراما الرواية العربية الحديثة**– دار المعارف ط1، القاهرة 1980.

62. السيد يسين–**العولمة والطريق الثالث**– ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر ط1 1999.

63. سيزا قاسم –**بناء الرواية**– دار التنوير، بيروت، ط1، 1985.

64. شرف الدين مجدولين –**الفتنة والآخر**– أنساق الغيرية في السرد العربي الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الامان الرباط، ط1، 1433هـ-2012م.

65. الشرقاوي عبد الكبير –**لقاء الرباط مع جاك دريدا؛ لغات و تفككات في الثقافة العربية**– دار توبقال للنشر الدار البيضاء، 1998.

66. شكري عزيز ماضي –**انعكاس هزيمة حزيران على الرواية العربية**– المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1: 1978.

67. صالح إبراهيم –**أزمة الحضارة العربية في أدب عبد الرحمن منيف**– المركز الثقافي العربي المغرب، ط1، 2004.

68. صلاح صالح –**سرد الآخر، الأنا والآخر عبر اللغة السردية**– المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.

69. الطاهر لبيب –**صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه**– مركز دراسات الوحدة العربية لعلم الاجتماع، ط1، أغسطس 1999.

70. طه وادي – **الرواية السياسية** – دار لونجمان، القاهرة 2003.

71. عادل عبد الله - **التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل**، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق سوريا ط1، 2000 .

72. عبد الرحمن بدوي- **شلنج**- المؤسسة العربية لدراسات والنشر، ط2، 1981، بيروت.

73. عبد الرحمن بدوي-**دراسات في الفلسفة الوجودية**-المؤسسة العربية للدراسات، ط1، 1980.

74. عبد الرحمن منيف –**بين الثقافة والسياسة**– المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998.

75. عبد الرحمن منيف –**رحلة الضوء**- المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، المؤسسة العربية (بيروت، الدار البيضاء) للدراسات والنشر، ط2، 2003.

76. عبد الرزاق عيد- **ذهنية التحريم أم ثقافة الفتنة،** حوارات في التعدد والتغاير والاختلاف-رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1 2009.

77. عبد السلام المسدي –**العرب والانتحار اللغوي**- دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، يناير 2011.

78. عبد السلام المسدي –**العولمة والعولمة المضادة**- مطابع لوتس، الفجالة ، القاهرة 1999.

79. عبد السلام بن عبد العالي –**أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقيا**- منشورات دار توبقال الدار البيضاء، ط2، 2000.

80. عبد السلام بن عبد العالي- **هايدغر ضدّ هيجل (التراث والاختلاف)**- دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ط2: 2006.

81. عبد القادر شرشار –**خصائص الخطاب الأدبي في رواية الصراع العربي**- الصهيوني دراسة تحليلية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،، ط1، أكتوبر 2005.

82. عبد الكبير الخطيبي-**النقد المزدوج**- دار العودة، بيروت (د.ت).

83. عبد اللطيف كمال و نصر عارف – **إشكالات الخطاب العربي المعاصر** – دار الفكر المعاصر بيروت ط 1، 2001.

84. عبد الله إبراهيم –**السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة**- المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2003.

85. عبد الله إبراهيم المركزية الغربية، **إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات** -المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997.

86. عبد الله إبراهيم –**المطابقة والاختلاف**- بحث في نقد المركزيات الثقافية المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.

87. عبد الله إبراهيم–**السردية العربية الحديثة، الأبنية السردية و الدلالية** – المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2013.

88. عبد الله أبو هيف- **الجنس الحائر**- أزمة الذات في الرواية العربية- بيروت رياض الريس للكتب والنشر، ط1، 2003.

89. عبد الله أبو هيف- **القصّة العربية الحديثة والغرب**- منشورات اتّحاد الكتّاب العربي دمشق، ط1 1994

90. عبد الله التطاوي- **الحوار الثقافي مشروع التواصل والانتماء**- الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2006.

91. عبد اللّه العروي –**أوراق**- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1: 1989.

92. عبد الله عنبر– **التراث والحداثة: مقاربة بنائية بين مرايا الذات والآخر**- دراسات، العلوم الإنسانية و الاجتماعية، قسم اللغة العربية وآدابها الجامعة الأردنية ،المجلد 36 ،2009.

93. عبد الوهاب المسيري **–فتحي التريكي**- الحداثة وما بعد الحداثة- دار الفكر دمشق، ط1، 2003.

94. عبد العالي بوطيب –**الكتابة النسائية، الذات والجسد من كتاب الكتابة النسائية التخييل والتلقي–** منشورات اتحاد المغرب، ط1، يوليو2006

95. عز الدين إسماعيل – **الهوية القومية في الأدب المعاصر** – معهد البحوث والدراسات العربية، 1999.

96. عز الدين المناصرة –**الهويات والتعدديات–** دار مجدلاوي للنشر والتوزيع عمان الأردن 2004،ط1 .

97. عزّة هيكل–**في الأدب المقارن–** الهيئة المصرية للكتاب- 2004.

98. عقيل حسين عقيل –**منطق الحوار بين الأنا والآخر**–دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت لبنان، ط1 2004 .

99. علال سنقوقه –**المتخيّل والسلطة في علاقة الرواية الجزائرية بالسلطة السياسية**- منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، جوان 2000.

100. علي أحمد أدونيس –**موسيقى الحوت الأزرق**- دار الآداب، بيروت، ط1، 2002.

101. علي الراعي –**الرواية في الوطن العربي**- دار المستقبل العربي، القاهرة، 1991.

102. علي حرب –**المصالح والمصائر**- الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، ط2001/1.

103. علي حرب –**حديث النهايات**- فتوحات العولمة ومأزق الهوية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، 2000.

104. علي حرب –**خطاب الهوية**– سيرة فكرية، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط2، 2008.

105. علي حرب –**نقد الحقيقة**- المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993.

106. علي عشري زايد –**استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي**– المعاصر الشركة العامّة للنشر والتوزيع، طرابلس ليبيا 1988.

107. فارح مسرحي- **الحداثة في فكر محمد أركون**- الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف الجزائر هـ1427-2006.

108. فاضل ثامر –**الصوت الآخر**- الجوهر الحواري للخطاب الأدبي- وزارة الثقافة والاعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1992م.

109. فتحي المسكيني –**الهوية والزمان**- تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن دار الطليعة، بيروت، ط1، آب أغسطس 2001.

110. فؤاد قنديل- **أدب الرحلة في التراث العربي**- مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط2، جمادى الأولى 1423 هـ/يوليو 2002م.

111. فيصل دراج- **الرواية وتأويل التاريخ**- المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب 2004.

112. فيصل درّاج –**نظرية الرواية والرواية العربية**– المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2002.

113. فيليب حتى– **تاريخ لبنان**– دار الثقافة بيروت ط2 1972.

114. لحمداني حميد – **بنية النّص السردي من منظور النقد**– المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1991.

115. لحميداني حميد – **في التنظير والممارسة، دراسات في الرواية المغربية**– ط1، منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء 1986.

116. محمد سعدي –**مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام**–مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط2، 2008

117. ماجدة حمود – **إشكالية الأنا والآخر، نماذج روائية عربية**– المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 2013.

118. مارلين نصر – **صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسية الفرنسية**– مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، بيروت، 1999.

119. مالكي أمحمد –**أسئلة المغرب المعاصر**– الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2007.

120. مالكي أمحمد –**الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي**– مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1994.

121. متى موسى– **الموارنة في التاريخ**– دار قدمس للنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 2004.

122. محسن جاسم الموسوي – **الرواية العربية النشأة والتحول** – الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1988.

123. محسن جاسم الموسوي– **سرديات العصر العربي الإسلامي الوسيط**– المركز الثقافي العربي، بيروت/ البيضاء، 1997.

124. محسن يوسف –**نحو ملحمة روائية عربية–** دراسات في مدارات الشرق، دار الحوار اللاذقية، ط1، 1991.

125. محفوظ محمد- **الإسلام والغرب وحوار المستقبل**- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.

126. محفوظ محمد –**الحضور والمثاقفة (المثقف العربي وتحديات العولمة)–** المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000.

127. محمد الحرز –**شعرية الكتابة والجسد**- دراسات حول الوعي الشعري والنقدي- بيروت، لبنان، ط1، 2005.

128. محمد الخباز –**صورة الآخر في شعر المتنبي، نقد ثقافي–** المؤسسة العربية للدراسات والنشر دار فارس للنشر والتوزيع بيروت لبنان ط1 2009.

129. محمد المهدي الحجوي –**حياة الوزان الفاسي وآثاره**- النسخة المعتمدة: الصادرة عن مكتبة معهد العالم العربي الرباط، 1348هـ-1935م.

130. محمد أمنصور –**استراتيجيات التجريب في الرواية المغربية المعاصرة**- شركة النشر والتوزيع المدارس، المغرب، ط1، 2006.

131. محمد برادة – **فضاءات روائية** – وزارة الثقافة، الرباط، المغرب، ط1: 2003.

132. محمد برادة –**الرواية العربية ورهان التجديد**- الهيئة المصرية العامّة للكتاب القاهرة، 2012.

133. محمد جابر الأنصاري –**تحوّلات الفكر والسياسة بمصر**- ومحيطها العربي، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 2002.

134. محمد سعيد طالب–**الحداثة العربية مواقف وأفكار(الفكر العربي بين وعي الذات وهيمنة الآخر)–** دار الأهالي سوريا ط1 2003.

135. محمد شاهين -**آفاق الرواية البنية والمؤثرات**-، مكتبة مدبولي ميدان طلعت حرب، القاهرة، ط1، 2007.

136. محمد شوقي الزين-**الذات والآخر ،تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع**-دار الأمان الرباط ،منشورات الاختلاف ط1 2012.

137. محمد صالح الهرماسي-**مقاربة في إشكالية الهوية: المغرب العربي المعاصر**–دار الفكر دمشق سوريا 2000.

138. محمد عابد الجابري –**إشكاليات الفكر العربي المعاصر**- مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1994.

139. محمد عابد الجابري –**الإسلام والغرب الأنا والآخر**- الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، 2000.

140. محمد عابد الجابري- **تكوين العقل العربي**- مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يونيو2002، ط 8.

141. محمد عابد الجابري –**رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية**- دار النشر المغربية 1977.

142. محمد عابد الجابري –**مسألة الهوية**- العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995.

143. محمد عزت إسماعيل الطهطاوي- **النصرانية والإسلام**- المستشار مطبعة التقدّم، القاهرة مصر(د.ط) 1977

144. محمد علي ألكبسي-**ميشال فوكو، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد**- دار سيراس للنشر تونس 1992.

145. محمد غنيمي هلال –**الموقف الأدبي** – دار العودة، بيروت، 1977.

146. محمد محفوظ – **الإسلام الغرب وحوار المستقبل**- المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ط1 1998.

147. محمد معتصم –**الرؤية الفجائعية في الأدب العربي في نهاية القرن وبداية الألفية الثالثة**- منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003.

148. محمد ناصر العجمي –**النقد العربي الحديث، ومدارس النقد الغربية**– دار الآداب سوسة، دار محمد علي المحامي تونس، ط1، 1998.

149. محمد نجيب التلاوي –**الذات والمهماز**– الهيئة المصرية العامة للكتاب (د. ط) 1998.

150. محمد نور الدين أفاية –**الغرب المتخيّل وصور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط**– المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000.

151. محمد نور الدين أفاية –**الهوية والاختلاف**– إفريقيا الشرق، الدار البيضاء (د. ط) 1988.

152. محمود الضبع –**الرواية الجديدة قراءة في المشهد العربي المعاصر**– المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010.

153. محمود أمين العالم –**الرواية العربية بين الواقع والايديولوجية**– دفاتر الحوار اللاذقية، دار الحوار، 1986.

154. محمود أمين العالم –**العولمة والهوية الثقافية**– مجموعة من الباحثين إشراف جابر عصفور المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 1998.

155. محمود حمدي زقزوق - **الإسلام في عصر العولمة** - دار الشروق – ط1 القاهرة 1421هـ - 2001م.

156. محمود رجب –**فلسفة المرآة**– دار المعارف القاهرة، مصر (د. ط)1994.

157. مصطفى خضر –**الحداثة كسؤال هوية**– بعض الملاحظات حول مشروع الحداثة العربية مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 1996.

158. مصطفى عبد الغني – **الاتّجاه القومي في الرواية** - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت 1994.

159. مصطفى النشار–**في فلسفة الحضارة، جدل الأنا والآخر، نحو بناء حضارة إنسانية واحدة**–دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2007،

160. معجب العدواني –**الموروث وصناعة الرواية مؤثرات وتمثيلات**– منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1434 هـ/2013 م، ص13.

161. منذر الكيلاني –**الاستشراق والاستغراب، اختراع الآخر في الخطاب الأنتروبولوجي**- مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999-2007.

162. المويقن مصطفي –**تشكّل المكونات الروائية**- دار الحوار للطباعة والنشر، اللاذقية سوريا، ط1، 2001.

163. نبيل سليمان – **بمثابة البيان الروائي**- دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية سورية، ط1، 1998.

164. نبيل سليمان- **جماليات وشواغل روائية**- منشورات اتّحاد الكتّاب العرب- دمشق 2003.

165. نبيل سليمان –**وعي الذات والعالم**- الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010.

166. نصر الدين بن غنيسة –**عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة**- دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف ط1،2012 .

167. نهال مهيدات–**الآخر في الرواية النسوية العربية**- في خطاب المرأة والجسد والثقافة، عالم الكتب الحديث، عمّان الأردن، ط1، 2008.

168. نوال السعداوي - **المرأة والجنس (الأنثى هي الأصل)**-المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت،ط5، 1974.

169. هاني الراهب –**مقدمة وسبع أفكار عن الرواية العربية في الإبداع الروائي اليوم**، أعمال ومناقشات لقاء الروائيين العرب والفرنسيين، آذار، مارس (مجموعة من الكتاب)، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا ، ط1، 1994.

170. وجيه الفانوس –**مخاطبات من الضفة الأخرى للنقد الأدبي**- اتّحاد الكتّاب اللبنانيين، لبنان، ط1، 2001.

171. يوسف نجم –**فنّ القصّة**- دار الثقافة، بيروت، ط7، 1979.

172. يوسف نوفل –**مرايا التلقي**- الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة (د. ط) 2012.

المراجع المترجمة:

1. إدوارد سعيد – **السلطة والسياسة والثقافة**- تر: نائلة، قلقيلي حجازي دار الآداب، 2008.

2. إدوارد سعيد – **خارج المكان**- ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، 2000، ط1.

3. أليكس ميكشيللي **– الهوية**- تر: علي وصفة: دار الوسيم، دمشق، سوريا، ط1، 1993.

4. أندريه ماريه ألبيرس – **تاريخ الرواية الحديثة**- تر: جورج سالم، منشورات عويدات بيروت ط2، 1982.

5. إنريكي أندرسون **إمبرت** – القصّة القصيرة؛ النظرية والتقنية- تر: علي إبراهيم منوفي، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 2000.

6. أنطونيو غالا – **المخطوط القرمزي (مقدمة المترجم)-** ترجمة رفعت عطفة ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط2، 1998.

7. إيريك فروم – **الخوف من الحرية** – تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ، 1972.

8. تزفيتان تودوروف – **الخوف من البرابرة، ما وراء صدام الحضارات**- تر: جان ماجد جبور- هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، ط1، 2009.

9. تزيفتان تودوروف - **فتح أمريكا**- تر: بشير السباعي- دار سينا، القاهرة، ط1، 1992.

10. تزيفتان تودوروف – **الشعرية**-، تر: شكري المبخوت ورجاء سلامة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1992.

11. تزفيتان تودوروف –**تأملات في الحضارة والديموقراطية والغيرية–** تر: محمد الجرطي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر ، 2014

12. تيري هنتش–**الشرق المتخيّل (رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي)**، تر: غازي برو وخليل أحمد خليل، دار الفارابي بيروت ط1 2004.

13. جاك دريدا – **الكتابة والاختلاف**- تر: كاظم جهاد، دار توبقال المغرب ط1، 1988.

14. جان بول سارتر – **تعالي الأنا موجود**- ترجمة: حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1988.

15. جان فرانسوا بايار – **أوهام الهوية**- تر: حليم طوسون، دار العالم الثالث القاهرة، 1997

16. جورج لارين – **الإيديولوجيا والهوية الثقافية**، الحداثة وحضور العالم الثالث، تر: فريال حسن، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002.

17. جورج لوكاتش – **الرواية التاريخية**. تر: صالح جواد كاظم، دار الطليعة، بيروت، 1976.

18. جون هالبرين وآخرون –**نظرية الرواية**- تر: محي الدين صبحي، وزارة الثقافة دمشق، ط1، 1981.

19. جون توملينسون- **العولمة والثقافة تجربتنا عبر الزمان والمكان**- تر: إيهاب عبد الرحيم محمد ،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ، 354/ أغسطس 2008 .

20. جين تومبكنز- **نقدا استجابة القارئ (من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية)**- تر: حسن ناظم، علي حاكم، مراجعة وتقديم محمد جواد حسن الموسوي، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 1999.

21. ر. م ألبيريس- **تاريخ الرواية** – ترجمة: جورج سالم، منشورات بحر المتوسط، بيروت، ط2، 1982.

22. رجيس دوبري- **حياة الصورة وموتها** تر: فريد الزاهي، دار افريقيا الشرق الدار البيضاء، 2002.

23. روبرت هولب: **نظرية التلقي** ، تر: عز الدين إسماعيل – مقدمة نقدية المكتبة –الأكاديمية عربية للطباعة والنشر (د ت).

24. رونالد روبرتسون- **العولمة (النظرية الاجتماعية والثقافية الكونية)**- ترجمة :أحمد محمود، نور أمين، مراجعة وتقديم محمد حافظ دياب، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 1988.

25. سجموند فرويد، – **الأنا و الهو**- تر: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق القاهرة، ط5، 1988.

26. سيرج لاتوش– **تغريب العالم**- بحث حول دلالة ومغزى وحدود تنميط العالم ترجمة: خليل كلفت، دار العالم الثالث القاهرة، 1992.

27. صموئيل هنتنغتن – **صدام الحضارات**- وإعادة بناء النظام العالمي، تر: د مالك عبيد أبو شهيوة، ود. محمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان مصراتة، ط1، 1999.

28. عبد القادر قنيني ترجمة لمؤلف جماعي – **الهوية من أجل حوار بين الثقافات**- المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2005.

29. فيشر إرنست – **ضرورة الفنّ**- ترجمة ميشال سليمان، دار الحقيقة، بيروت، 1965.

30. ك. هول، ج، لندزي،-**نظريات الشخصية**- تر: فرج أحمد فرج، قدري محمود حفني، لطفي محمد فطيم، مراجعة لويس كامل مليكة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971.

31. كارل غوستاف يونغ-**جدلية الأنا واللاوعي**–تر: نبيل محسن دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية سوريا، ط1، 1997.

32. ماري مادلين دافي– **معرفة الذات**–تر: نسيم نصر، منشورات عويدات، ط3، بيروت، باريس، 1983.

33. **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر** – ترجمة: محمد الشيخ ياسر الطائي دار الطليعة بيروت ط1 ،1996.

34. ميخائيل باختين: **الخطاب الروائي**، تر: محمد برادة، دار الأمان للنشر والتوزيع، ط2، الرباط، 2004.

35. ميشيل فوكو– **تكنولوجيا الخطاب**، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا الجسد– تر: محمد علي الكبسي دار سيراس للنشر تونس 1993.

36. ميشيل فوكو – **نظام الخطاب**– ترجمة :محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1984.

37. نسيب الحسيني– **الغرب المتخيل في الوجدان السياسي**– تر: غازي برو، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ، ط1، 2004.

38. هيراقليطس: – **جدل الحب والحرب**– ترجمة وتقديم وتعليق :مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت الطبعة الثانية 2006.

39. ولسون كولن: اللامنتمي: – **دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين**–تر: انيس زكي حسين، دار الآداب بيروت، ط4، 1989.

المراجع الأجنبية:

1. Martin Heidegger–**questions**, **Identité** ,**et différence** –Gallimard-Paris1979.
2. Michel Foucault- **le retour de la morale**- les nouvelles littéraires, du 28 juin, 5juillet 1984 .
3. Schnopper, Dominique, « **Existe-t-il une identité Française** » sous La. Direction de jean Claude Ruano- Borbalan. Ed Sciences Humaines Paris, 1998.
4. Suzie Guth : **une sociologie des identités est-elle possible**-Acte du colloque « sociologie IV, Torne III, edit L'HARMATON, 1994.
5. Tzevetan Todorov: **La peur des barbares au delà du choc** ; Edition :Robert Laffont 2008.
6. Amin Maalouf- **Le Rocher De Tanios**- Edition Grasset et Fasquelle1993
7. Amin Maalouf- **Les Identité meurtrières**- Edition Grasset et Fasquelle, 1998
8. Amin Maalouf- **Léon L'Africain**- Casbah Edition , Alger, 1998 , Jean-Claude lattés , 1996
9. Amin Maalouf - **LE Dérèglement du monde**- Edition Grasset et Fasquelle, 2009 .

المجلّات والملتقيات والنّدوات:

1. إبراهيم بن محمد الشتوي –**استبدال الهوية**- دراسة تحليلية لرواية خارج الجسد، فصول، دراسات نقدية العددان 88/87 2013، 2014، الهيئة المصرية العامّة للكتاب.

2. إبراهيم حسنين- **العولمة: الأبعاد والانعكاسات السياسية**- عالم الفكر، المجلد 28،العدد 2 أكتوبر ديسمبر 1999.

3. إبراهيم حيدر –**العولمة وجدل الهوية الثقافية**– عالم الفكر المجلد (28) عدد (2)، أكتوبر / ديسمبر 1999.

4. إدوارد خراط،- **ما وراء الواقع، مقالات في الظاهرة اللاواقعية**- الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة كتابات نقدية، القاهرة العدد 86، 1997.

5. جينز بروكمبير وروم هاويه –**السرد: مشاكل بديل ووعوده**- مجلة فصول دراسات نقدية، فصيلة تصدر عن الهيئة المصرية العامّة للكتاب، العددان 88/87 خريف 2013/شتاء 2014.

6. الحبيب السائح –**الكتابة عن الكتابة**- الرواية الجزائرية مسارات وتجارب، مجلة الثقافة، وزارة الاتصال والثقافة الجزائر، العدد 118، فبراير 2004.

7.حفناوي بعلبي –**خطاب ما بعد الاستشراق**- مجلة المعرفة. تصدرها وزارة الثقافة الجمهورية العربية السورية، العدد 457، 2009.

8.حيدر إبراهيم – **العولمة وجدل الهوية الثقافية** – عالم الفكر، المجلد الثامن والعشرون، العدد الثاني أكتوبر، ديسمبر، الكويت، 1999.

9.خلف بشير –**سؤال الهوية وصدمة العولمة**– العولمة وتطورات العالم المعاصر، الحوار المتمدن، العدد: 1616، 2006/07/19، موقع ويب عربي، الحوار المتمدن مؤسسة مجتمع مدني تعنى بقضايا الثقافة والإعلام.

10. دلال البدري، **الآخر أو المفارقة الضرورية**، ندوة (صورة الآخر) الجمعية العربية لعلم الاجتماع الحمامات- تونس، 1997.

11. رشيد عمارة ياس الزيدي –**أزمة الهوية العراقية في ظلّ الاحتلال**- المجلة العربية للعلوم السياسية، العراق، العدد 14، 2007.

12. رضا عزوز –**الهوية والوجود** – ندوة عالمية، تحت عنوان الهوية والتقدم، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، أبريل1993.

13. سلمى مبارك –**قراءة في تاريخية الأنا**- فصول، دراسات نقدية، الهيئة المصرية العامة للكتاب العدد 63، 2002.

14. شاكر عبد الحميد، **الظلّ والقناع: أنا تبحث عن ذاتها**- مجلة إبداع، مصر ،العدد السادس يونيو، 1998.

15. شاكر عبد الحميد –**الذات والآخر في عملية الإبداع** –مجلة سطور ، مصر، العدد الثالث والعشرون ديسمبر 1996.

16. شوقي بدر يوسف –**حداثة السرد في الرواية الجزائرية المعاصرة**- مجلة الرواية قضايا وآفاق، مجلة فصلية تعنى بالإبداع الروائي المحلي والعالمي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2013.

17. صالح أبو إصبع، عز الدين المناصرة، محمد عبيد اللّه- **الحوار مع الذات، شروطه مقوماته، هدفه، غاياته**- المؤتمر العلمي الثامن، منشورات جامعة فيلا دلفيا كلية الآداب والفنون، 2003.

18. الطاهر لبيب –**الآخر في ثقافة مقهورة**- سلسلة باحثات (الكتاب الخامس)-1998 1999.

19. عبد الخالق غسان وآخرون –**تحليل الخطاب العربي (بحوث مختارة)** –المؤتمر العلمي الثالث، 10-12 أيار نشر: جامعة فيلادلفيا، ط1، 1997.

20. عبد الرحيم جيران –**الهوية والسرد، ملاحظات أولية**- فصول، دراسات نقدية العددان 88/87، 2014/2013، الهيئة المصرية للكتاب.

21. عبد الله إبراهيم –**الرواية العربية وتعدّد المرجعيات الثقافية**- "أعمال الندوة الرئيسية لمهرجان القرين الثقافي الحادي عشر ديسمبر 2004.

22. عبد الله أبو الهيف –**صورة الآخر والحوار بين الحضارات في الرواية العربية المعاصرة**- مجلة جامعة دمشق ، المجلد 24 العدد الثالث+الرابع2008

23. عبد الله عبد الخالق –**العولمة جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها**- عالم الفكر المجلّد (28)، العدد (2)، أكتوبر/ديسمبر 1999.

24. عبد اللّه عنبر –**التراث والحداثة :مقاربة بنائية بين مرايا الذات والآخر**- دراسات ،العلوم الإنسانية والاجتماعية ،العدد1: 2009،قسم اللغة العربية و آدابها الجامعة الأردنية.

25. عبد المالك مرتاض –**في نظرية الرواية**- بحث في تقنيات السرد، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر 1998.

26. فتحي أبو العينين- **صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي**، مجلة القاهرة العدد 131، أكتوبر 1993.

27. فيصل دراج –**رواية التنوير وتنوير الرواية**– قضايا وشهادات- العدد 6 دمشق سوريا، 1992.

28. لزعر مختار- **النّص القرآني بين شرعية المعنى وغيرية المتلقي**- حوليات التراث، مجلّة محكمة تصدر عن كلية الآداب. جامعة مستغانم، أعمال الملتقى الدولي حول "اللغة والغيرية" الجزائر. العدد 06 جوان 2006.

29. ليلى بلخير **إشكالية مفهوم الهوية في الكتابة العربية**- مقاليد دورية أكاديمية محكمة تعنى بالنقد ومصطلحاته، جامعة قاصدي مرباح ورقلة العدد 08.

30. ماجدة حمود –**اشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية عربية)**- عالم المعرفة الكويت 2013.

31. محمد برادة–**الرواية ورهان التجديد**- سلسلة إبداع عربي (2) الهيئة المصرية العامة للكتاب 2012.

32. محمد سبيلا –**مدارات خطاب الهوية**– ندوة "الهوية والتقدم" جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، أبريل 1993.

33. محمد عابد الجابري– **العولمة والهوية الثقافية**– عشر أطروحات، مجلة فكر ونقد، مجلة ثقافية شهرية المغرب، السنة الاولى، العدد6، فبراير 1998.

34. محمد محمود– **حوار مع أحلام مستغانمي**– مجلة أيام الرواية الصادرة عن مؤتمر القاهرة للإبداع الروائي العدد (2) 23-02-1998.

35. مصطفى عبد الغني –**الاتجاه القومي في الرواية**– سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 188، صفر 1415 هـ، أغسطس/1994.

36. ناجح المعموري – **ما بعد الكولونيالية اللسان المقطوع يتكلّم**– مجلة الآداب (بغداد)، السنة الخامسة، العدد 167، 2008.

37. نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاّح – **اللغة والهوية وحوار الحضارات**–مراجعة وتحرير: أمجد جبريل، **برنامج حوار الحضارات**، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة 2006.

المواقع الإلكترونية:

1. إبراهيم الحيدري–**إعادة إنتاج الهوية العراقية(محاولة أولية لمعرفة الذات ونقدها)** متاح على الإنترنيت: http://www.althakafaaljadeda.com

2. إبراهيم العريس –**صخرة طانيوس "لأمين معلوف": الرواية للحديث عن تأسيس وطن**، متاح على شبكة الانترنت: مقال على موقع الحياة، العدد: 176613، 2011/06/25 http://daharchives.alhayat.com/issue_archive/Hayat

3. أمين معلوف **بطل ثقافة**، متاح على شبكة الانترنت: شهرية الكتب العدد 2، السنة الأولى، مايو 2016، http://www.e.kutub.com

4. جميل السلحوت –**رواية السيدة من تل أبيب والتميز الأحد 21 أكتوبر** متاح على شبكة الإنترنيت:www.arabrenewal.info/2010

5. حبيب تومي/ أوسلو، **اليوم الأخير من حياة عبد الكريم قاسم**، 13 فبراير 2008، متاح على شبكة الإنترنيت: http://www.kaldaya.net

6. حسن خضر-**فلسطين والمنفى بلغتهما الجديدة**- مقال نشر في الحياة يوم 30-09-2009،متاح على شبكة الإنترنيت:/www.alwaraq.net

7. خالد سالم – **الكاتب الإسباني أنطونيو غالا: الأندلس تتملكني، فهي الهواء الذي تنفست** –الحوار المتمدّن. متاح على شبكة الإنترنيت:
http://www.ahewar.org/debat/show

8. رسول محمد رسول – الأدب المناطقي، هل أسسه المستشرقون: أم أثثه "الانغلاقيون خيبة الكونية الزائغة. متاح على شبكة الإنترنت مقال على موقع الاتّحاد الالكتروني
http://www.alitahad.ae

9. رضوى عاشور –**لكلّ غرناطته**- نصّ المحاضرة التي قدمتها الكاتبة في غرناطة ومدريد أكتوبر 2000 بمناسبة ظهور الترجمة الاسبانية للجزء الأوّل من ثلاثية غرناطة متاح على الانترنت: http://www.facebook.com/note/radwa.ash 30 أبريل 2010، الساعة 05:10 .

10. رضوى عاشور، متاح على شبكة الانترنت: الصفحة الخاصة للأدبية الراحلة موقع أبجد:
http://www.abjjad.com

11. سعد محمد رحيم –الذات والآخر في السرد :قراءة تحليلية لمعضلة الهوية في الرواية العراقية- ،متاح على شبكة الإنترنيت: الحوار المتمدن المحور :الأدب والفن العدد5046،16-1-2016
www.ahewar.org/debat/show;art/

12. سعد محمد رحيم –قراءة في رواية "جحيم الراهب" لشاكر نوري. متاح على شبكة الإنترنت: مقال في الحوار المتمدن العدد: 4851-2015/06/28 الساعة 09:41 محور الأدب والفن
www.ahewar.org/debat/show.art.asp.

13. سمير الزبن –**عندما تنتج الهوية صراعات وحشية دموية**- متاح على شبكة الإنترنيت: مقال 31 مايو 201 www.alaraby.co.uk/opinion

14. شريف يونس- الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة- 2002/12/22، متاح على الإنترنيت:. http://www.rezegar.com

15. ضياء الكعبي –**جدل الهويات القاتلة وتحبيك التاريخ**- قراءة ثقافية تأويلية في خطاب أمين معلوف الفكري والسردي العدد 12846، 25-05- 2013 www.ekutub.com

16. عبد الحاج –أمين معلوف لبناني فرانكوفوني يعاني أزمة اندماج مع مجتمعه الجديد- متّاح على شبكة الإنترنيت: مقال في صحيفة "العرب" الإلكترونية العدد 9857، نشر: 2015/03/15 www.ekutub.com

17. عبد السلام بنعبد العالي –**خوف على الهوية، أم تخوف من الاختلاف؟**-متاح على شبكة الإنترنيت: على موقع مجلة الأوان الفلسفية / http://www.alawan.org

18. عبد الله إبراهيم، التمثيل السردي وتنازع الرواة في امرأة القارورة، متاح على شبكة الإنترنيت: www.salim.mesopot.com/

19. عزيز مشواط –**أزمة الهوية في العالم العربي ،أزمة معنى أم أزمة حضارة ؟**متاح على شبكة الإنترنيت: http://fajrpresse.com/

20. عزيز مشواط-**أزمة الهوية في العالم العربي**، أزمة معنى أم أزمة حضارة- متاح على شبكة الإنترنيت: www.aleqt.com/2015/09/06/article

21. عفاف البطاينة: متاح على شبكة الإنترنيت: https://www.abjjad.com/author/

22. فاتحة مرشيد: متاح على الإنترنيت: http://readne.com/author/524

23. فداء أبو الحسن، تعريف الكاتب جبران خليل جبران، بواسطة: 2015/12/29، الساعة 13:56 الموقع: http://ma.wddoo3.com

24. قيس الساعدي باريس متاح على شبكة الإنترنيت: 20-3-1997 http://www.althakafaaljadeda.com/

25. متاح على شبكة الإنترنيت: http://www.mominoun.com/articles/

26. محمد بن أحمد بن إياس. بدائع الزهور في عجائب الدهور، متاح على شبكة الإنترنيت :
www.marefa.org

27. مصطفى قشوح-الهوية والاختلاف عند مارتن هايدغر– متاح على شبكة الإنترنيت: الجمعة 6
فبراير 2015/15:41 http://www.anfasse.org/2010/

28. هشام الطيب –جدلية المركز والهامش وإشكالية الهوية في السودان- متاح على شبكة الانترنت:
مقال http://dozna.ahlamontada.com/t78-topic

29. وحيد تاجا-لقاء مع الروائي الفلسطيني ربعي المدهون، صاحب السيدة من تل أبيب- 15-
12-2012، **متاح على شبكة الإنترنيت**: www.thaqafa.org/site

30. http://docna.ahlanuontada.com

31. **متاح على شبكة الإنترنيت**: https://ar.wikipedia.org/wiki

32. يوسف حبشي الأشقر: **متاح على شبكة الإنترنيت**:
/https://www.elcinema.com/person/

33. https://www.babelio.com/auteur/Tzvetan- Todorov/2570
Tzvetan-Todorov

34. www.babelio.com/auteur/Jacque-derrida/4199
jacque-derrida

35. www.amazon.fr/Passion-turque-Antonio-Gala/
Antonio-Gala

36. http://fracademic.com/dic.nsf/frwiki/1627639#Biographie
Theirry Hentsch

37. مقال هل الحركة المسكونية أمر كتابي؟
https://www.gotquestions.org/Arabic/Arabic ecumenism.html

الفهرس

الهُويّة بين الأنا والآخر في أعمال "أمين معلوف"

يعدُّ مفهوم **الهُويّة** من أكثر المفاهيم تعقيدا، فلقد صار اليوم أقل استقرارا لدرجة يصعب معها مقاربته وتأطيره. انتشر مفهوم الهُويّة **Identité** بشكل كبير، فأضحى من اهتمام المفكرين العرب والغرب ليقتحم بذلك الحياة الثقافية المعاصرة، فلقد شكل هذا المفهوم منذ آلاف السنين وحتى اليوم اشكالية غير قابلة للتجاوز في الوضع البشري. تنبثق أهمية البحث في فكرة الهُويّة من الحاجة الملحة إلى الدّفاع عن **الخصوصية** الثقافية.

الكلمات المفتاحية: الهُويّة، الأنا ، الآخر، الانتماء ، الاختلاف، أمين معلوف..

L'identité entre le Moi et l'autre dans les œuvres d'Amin Maalouf

Le concept d'identité s'est largement répandu, passionnant les intellectuels Arabes et Occidentaux et pénétrant de ce fait la vie culturelle moderne. Ce concept constitue, depuis des milliers d'années, une problématique insurmontable pour la condition humaine. Il convient de noter que la crise identitaire. est un phénomène tangible tant dans les sociétés capitalistes développées que dans les sociétés socialistes.

Mots clés : 'identité, Moi et l'Autre , critique culturelle, Amin Maalouf

Identity between the Ego and the other at the works of Amin Maalouf

The concept of Identity spread widely. It is of a Arab and occidental theorists interest, included the cultural contemporary life. This concept had formed, since thousands of years, and even today, a problematic that cannot overpass the mankind situation. It is important to mark that the identity problem is a phenomenon existing within advanced capitalist societies, and the socialist ones.

Key words : Identity, cultural contemporary life, the Ego and the other, Amin Maalouf